PORFIRIO

SOBRE LA ABSTINENCIA

TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE
MIGUEL PERIAGO LORENTE

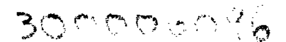


EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 69

Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de esta obra ha sido revisada por José García Blanco.



Depósito Legal: M. 10346-1984.

ISBN 84-249-0930-5.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1984.—5709.

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. DATOS BIOGRÁFICOS DE PORFIRIO

Para el conocimiento de nuestro autor, la primera fuente la constituye la obra de J. Bidez [1]. Se analizan en ella los datos biográficos que aparecen en las propias obras de Porfirio, en especial en la *Vida de Plotino* [2], su maestro, con el que convivió cinco años. Igualmente, se tiene en cuenta la única biografía de Porfirio existente en la antigüedad, la de Eunapio [3], que no

[1] *Vie de Porhyre, le Philosophe Néo-platonicien. Avec fragments et De regressu animae*, Gante-Leipzig, 1913 (reimpr. Hildesheim, 1963).

[2] Que puede verse, entre otros, en A. H. ARMSTRONG, *Plotinus with an English Translation* (The Loeb Classical Library), vol. I, Londres, 1966; en E. BRÉHIER, *Plotin, Ennéades* (Les Belles Lettres), vol. I, París, 1954, y en V. CILENTO, *Plotino, Enneadi*, vol. I, Bari, 1947. En español tenemos un gran trabajo, con bibliografía básica, debido a JESÚS IGAL, *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*, Universidad de Deusto, 1972, y con anterioridad, del mismo, «Porfirio. Vida de Plotino y Orden de sus escritos» (Introducción, traducción y notas), *Perficit*, Segunda serie, vol. II (1970), 281-323, que, recientemente la Biblioteca Clásica Gredos (Madrid, 1982) ha publicado, juntamente con las *Enéadas* I y II, con datos biográficos sobre Porfirio y relación de sus obras (págs. 121-125).

[3] *La vita dei sofisti*, ed. de J. GIANGRANDE, Roma, 1956, y la correspondiente de W. C. WRIGHT (The Loeb Class. Libr.), Londres, 1952, obra consagrada preferentemente a los filósofos neoplatónicos. Hay una versión española, debida a FRANCISCO DE P. SAMARANCH, con el título de *Vida de filósofos y sofistas*, Buenos Aires, Aguilar, 1975 (los datos biográficos de Porfirio figuran en las págs. 38-43).

pudo utilizar más que los datos que le suministró el propio Porfirio: esta biografía, por consiguiente sólo ofrece la particularidad de la recopilación de todos los datos biográficos que se encuentran dispersos en las obras de Porfirio.

Nace Porfirio en Tiro, ciudad de Fenicia, en el año 234. Originariamente se llamaba Malco. De familia noble, recibió una esmerada educación, llegando a destacar, por sus amplios estudios, en diversos campos de la cultura. Sus escritos evidencian, pues, una sólida formación, tal por ejemplo, en la cultura y costumbres de los pueblos del Mediterráneo Oriental: egipcios, fenicios, sirios..., según se pone de manifiesto en la obra que presentamos *Sobre la abstinencia.*

En Atenas recibió lecciones del gramático Apolonio, del matemático Demetrio y, quizá también, del orador Minuciano [4]. Mas, probablemente, fue Longino quien orientó decisivamente la vida de Porfirio, poniéndolo en relación con Plotino. Llega Porfirio a Roma, junto a Plotino, en el año 263, décimo del reinado de Galieno. Contaba Porfirio treinta años de edad y permaneció en Roma, junto al maestro, casi cinco [5] años, hasta el 268.

Sin embargo, no fue desde un principio Porfirio un admirador ferviente de Plotino. Pues quedó perplejo y desorientado en la primera clase que le asistió, hasta el punto de que rechazó por escrito su doctrina de la inmanencia de los Inteligibles. Posteriormente, tras una discusión con Amelio (discípulo que llevaba dieciocho

---

[4] Vid. R. Beutler, art. «Porphyrios» en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft,* XXII, 1, pág. 276 (comprende el artículo las págs. 275-313).

[5] *Vida de Plotino* 4, 1-9, y 5, 1-5. En ese mismo año de su llegada a Roma andaba Plotino por los 59 años *(ibid.,* 4, 6-8). Para la precisión del tiempo exacto que pasó Porfirio junto a Plotino, véase Igal, *La cronología de la Vida...,* pág. 78.

años junto al maestro, cuando llegó Porfirio), se retractó [6].

Hay que resaltar (por lo que puede afectar al tratado *Sobre la abstinencia)* la conversación que mantiene Porfirio con su maestro Plotino, durante tres días, sobre el modo de unión del alma con el cuerpo.

En Roma cayó Porfirio enfermo y marchó a Sicilia a reponerse por consejo de Plotino. Allí, en Sicilia, recibió una carta de Longino invitándole a reunirse con él en Fenicia. No aceptó Porfirio la invitación, permaneciendo en Sicilia hasta la muerte del maestro, que tuvo lugar en el año 270, a la edad de 66 años.

En Sicilia escribió Porfirio al menos tres de sus obras: la que lleva por título *Contra los cristianos*, su *Isagogé* y el tratado *Sobre la abstinencia* [7]. Posteriormente regresó a Roma.

Se sabe, por último, que contrajo matrimonio con la viuda de un amigo, madre de siete hijos. Esta decisión le acarreó muchas críticas, por haberse pronunciado tantas veces contra las relaciones carnales. Salió al paso de esas criticas con su escrito *Carta a Marcela.*

---

[6] *Vida de Plotino* 18, 8-10 y 10-19.

[7] Tenemos, al menos, el testimonio de que su obra *Contra los cristianos* la escribió en Sicilia. En efecto, EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* VI 19, 2, asegura: «.... el mismo Porfirio, nuestro contemporáneo, establecido en Sicilia, ha compuesto unas obras contra nosotros», al hacer referencia a los ataques de Porfirio contra Orígenes, intérprete de las Sagradas Escrituras. (La traducción de la cita está tomada de la versión española de esta obra de Eusebio que hizo, para la Biblioteca de Autores Cristianos, ARGIMIRO VELASCO DELGADO, Madrid, 1973, pág. 379.)—La obra *Contra los cristianos* le valió a Porfirio, aparte de la animadversión entre éstos, el ofensivo calificativo de *Bataneótes*, que viene a significar algo así como «perverso» y «embrollador», según G. RINALDI, «Studi porfiriani I; Porhyrius Bataneotes», *Koinonía* IV (1980), 25-37, en contra de los que piensan que este epíteto hace referencia a su lugar de origen, Batanea, ciudad palestina, donde también se supone que pudo haber nacido.

Se supone [8], finalmente, que hacia el año 300, en que escribe la vida de Plotino, Porfirio cuenta 67 años de edad. Murió Porfirio en el reinado del emperador Diocleciano y hay que tener en cuenta que éste abdicó en el año 305.

II. SUS OBRAS

Para el estudio de las obras de Porfirio y el análisis de los títulos recogidos en el *Léxico* de Suda, sigue siendo fundamental el mencionado trabajo de R. Beutler [9], en el que se recogen, igualmente, las referencias de diversos autores de la antigüedad clásica a la obra de Porfirio.

De este trabajo se desprende lo siguiente: aparecen nada menos que 72 títulos. De ellos, 4 pueden ser títulos repetidos de otras tantas obras, y 11 pueden corresponder a obras inexistentes, falsamente atribuidas a Porfirio o, simplemente, apócrifas. De las 57 restantes, Beutler reconoce prudentemente la paternidad de Porfirio sobre ellas, y establece una clasificación temática de las mismas en ocho apartados, sin especificación de títulos:

1. Obras: a) sobre Platón; b) sobre Aristóteles; c) sobre tradición filosófica de la escuela *(Schultradition)*, y d) sobre Plotino.
2. Escritos históricos.
3. Exposiciones filosóficas sistemáticas sobre: a) metafísica; b) psicología, y c) ética.
4. Escritos sobre religión y mitología.
5. Escritos sobre retórica y gramática.
6. Escritos sobre matemáticas, astrología y otras disciplinas científicas.
7. Escritos de tema vario.
8. Escritos de divulgación.

---

[8] Igal, *La cronología de la Vida...*, pág. 126.

[9] En *RE*, pág. 278.

Señala también R. Beutler tres etapas claramente diferenciadas en Porfirio, como escritor: la primera, previa a su conocimiento de Plotino; la segunda, dentro de la escuela de Plotino, y la tercera, tras la muerte de Plotino.

No hay evidentemente, un filósofo de la época tardía del que se conozcan tantos títulos. Pero, llegando a la realidad de los hechos, son 21 las obras que han llegado hasta nosotros: la mayoría, fragmentariamente; otras, las menos, íntegras, y alguna, incluso en latín, aunque fragmentariamente también, como la que lleva por título *Sobre el retorno del alma.*

Ésta es la relación [10] de los 21 títulos con indicación de sus ediciones más recientes

1. *La gruta de las ninfas,* comentario alegórico a los versos 102-112 del canto XIII de la *Odisea.*

   Texto y traducción inglesa: *Porphyry, The Cave of Nymphs in the Odyssey.* A revised text with translation by Seminar Classics 609, State Univ. of New York at Buffalo, 1969. (Arethusa Monographs 1.)

   Traducción francesa de F. Buffière, como apéndice de su obra *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* París, 1956, págs. 595-616.

   Traducción rusa de A. A. Takho-Godi, en *V K F (Voprosy Klasssicesko Filologii)* VI (1976), 28-45.

   En español tenemos la traducción de A. Barcenilla, «*La gruta de las ninfas*», *Perficit,* 2.ª ser. I (1968), 403-430.

[10] Sigo la que presenta J. Bouffartigue-M. Patillon en su edición del tratado *Sobre la abstinencia* (Les Belles Lettres), vol. I, París 1977, págs. XIV-XVI, añadiendo alguna edición que me ha parecido importante reseñar, o bien incluyendo alguna novedad publicada después de esta edición.—Por otra parte, la edición crítica más antigua del conjunto de las obras de Porfirio mejor conservadas es la de A. Nauck, *Porphyrii opuscula selecta* (Teubner), Leipzig, 1886 (reimpr. Hildesheim, 1963). Comprende esta edición, aparte de fragmentos históricos y filosóficos, la *Vida de Pitágoras, La gruta de las ninfas, Sobre la abstinencia* y la *Carta a Marcela.*

2. *Comentario sobre el Timeo.*
Fragmentos recogidos por ANGELO RAFFAELE SODANO, *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Nápoles, 1964.

3. *Comentarios a Parménides.*
Texto deteriorado, ed. por P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, vol. II, París, 1968, págs. 64-113.

4. *Introducción a las Categorías de Aristóteles, o Isagogé.*
Edición crítica importante de los últimos tiempos es la de A. BUSSE, *Commentaria in Aristotelem graeca IV, 1*, Berlín, 1895.
Con traducción francesa: J. TRICOT, *Porphyre. Isagogé*, París, 1947.
Con traducción portuguesa: MARIO FERREIRA DOS SANTOS, *Isagogé. Introducçao as Categorias de Aristoteles*, Sao Paulo, 1965.
Con traducción inglesa: EDW. W. WARREN, *The Phoenician Isagogé*. Translation, introduction and notes, Leiden, Brill, 1975.

5. *Cuestiones y respuestas sobre las Categorías de Aristóteles.*
En la misma edición parisina de J. TRICOT del *Isagogé*.

6. *Vida de Plotino*. Editada habitualmente con las *Enéadas* de Plotino. Vid. apartado anterior: «Datos biográficos de Porfirio», n. 2.

7. *Sententiae ad intelligibilia ducentes (Aphormaì prós tà noētá).*
Edición de E. LAMBERZ, Leipgzig (Teubner), 1975.

8. *Crónica*, desde la guerra de Troya al 270 de nuestra era.
Escasos fragmentos en F. JACOBY, *Die Fragmenta der griech. Historiker*, vols. I y sigs., Berlín, 1923 y sigs; II B, págs. 1.197 y sigs.

9. *Vida de Pitágoras.*
En la edición ya citada de A. NAUCK, *Porhiyrii opuscula selecta*, («Teubner», Leipzig, 1886, reimpr. Hildesheim, 1963). Puede ser que esta *Vida* constituyera un capítulo de una *Historia de la Filosofía* en cuatro libros, cuyos fragmentos incluye Nauck en el mismo volumen.

10. *Sobre la animación del embrión* o *Ad Gaurum.*
Editado por K. KALBFLEISCH (Abh. kön, Ak. Wiss. 2.° Philos.-Hist. I.), Berlín, 1895.
Traducción francesa de A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, vol. III, París, 1954, págs. 265-302.

11. *Carta a Marcela.*
Editada en el mencionado volumen de «Teubner» a cargo de A. NAUCK.
Con traducción alemana, la ha editado W. PÖTSCHER, Leyden, 1969, y francesa J. FESTUGIÈRE, en *Trois devôts païens,* París, 1944.

12. *Sobre el retorno del alma.*
Fragmentos en versión latina y recogidos por J. BIDEZ en su *Vie de Porhyre,* Gante-Leipzig, 1913, págs. 24-41 (reimpr. Hildesheim, 1963).

13. *Filosofía de los oráculos,* investigación en torno a una doctrina de la salvación en el culto y en los textos de los oráculos de Grecia y de Oriente.
Fragmentos recogidos por G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda,* Berlín, 1866 (reimpr. Hildesheim, 1962).

14. *Sobre las estatuas de los dioses (Perì agalmátōn),* consideraciones alegóricas y místicas en torno a las representaciones de dioses griegos y bárbaros.
Los fragmentos existentes están recogidos por J. BIDEZ, *Vie de Porphyre,* págs.1-23.

15. *Carta a Anebón,* dirigida a un sacerdote egipcio, en la que censura las prácticas teúrgicas y adivinatorias.
Fragmentos reunidos por A. R. SODANO (Nápoles, 1965).

16. *Contra los cristianos.*
Fragmentos recogidos por A. HARNACK (Abh. Kön, Preuss. Ak. Wiss. Philos. Hist. Nr. 1.), Berlín, 1916.

17. *Cuestiones homéricas.*
Han sido recogidos los fragmentos, tanto los referentes a la *Ilíada* como a la *Odisea,* por H. SCHRADER, *Porphirii Quaestionum Homericarum reliquiae,* dos volúmenes: *Ad Illiadem pertinentium,* Leipzig, 1882, y *Ad Odysseam pertinentium,* Leipzig, 1890. A. R. SODANO ha publicado el primer libro de las cuestiones homéricas, siendo el único que nos ha llegado de esta obra por tradición directa: *Porphyrii Quaestionun Homericarum Liber I,* Nápoles, 1970.

18. *Comentario sobre las armónicas de Ptolomeo.*
Edición a cargo de I. DURING, Göteborg, 1932.

19. *Introducción a la apotelesmática de Ptolomeo.*
Edición de WEINSTOCK-BOER (Catal. Cod. Astrol. Gr. V, 4), Bruselas, 1940, págs. 187-228.

20. *Cuestiones diversas («Symmiktà Zetêmata»).*
Escasos fragmentos referentes a problemas del alma recogidos y comentados por H. DÖRRIE, *Porphyrios ' Symmikta Zetemata* (Zetemata 20), Munich, 1959.

Hace el número 21 el tratado *Sobre la abstinencia,* obra que nos ha llegado por tradición directa, aunque incompleta, por faltarle al libro IV el final, si bien se estima que la parte de texto perdida no debe de ser de considerable extensión.

III. EL TRATADO «SOBRE LA ABSTINENCIA»

Nos encontramos ante una obra importante en la producción literaria de Porfirio [11], por dos razones. De un lado, porque, en extensión, es la primera de las conservadas por tradición directa y, de otro, porque, salvo el deterioro de algunos pasajes y la falta del final de la obra, en el libro IV, su contenido nos permite conocer aspectos muy significativos de su pensamiento en lo referente a cuestiones tales como la teoría de las almas, sus puntos de vista frente a los argumentos estoicos y peripatéticos sobre los animales, su erudición sobre los pueblos del Mediterráneo oriental y del Asia Menor, etc., aparte de su peculiar justificación y defensa de la abstinencia de la carne animal.

[11] Independientemente de la importancia del tratado *Sobre la abstinencia,* hay que resaltar la aportación de Porfirio a nuestro conocimiento del platonismo de la época imperial, así como a la conservación de las obras de Plotino y la información sobre el platonismo medio, tal como afirma H. DÖRRIE, *Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porhyrios,* Fondation Hardt, Ginebra, 1965, pág. 9.

La obra va dirigida a Firmo Castricio [12], discípulo de Plotino [13] y condiscípulo de Porfirio, para reprocharle su abandono de la abstinencia y su vuelta a un régimen alimenticio a base de carne.

Esto nos da pie para plantearnos la cuestión de si el vegetarismo formaba parte o no de la escuela de Plotino, tal como hace Bouffartigue-Patillon [14], pero sólo se puede concluir que se trata de una cuestión particular, ya que Porfirio censura a Castricio el haber quebrantado, con su régimen alimenticio antivegetariano, la doctrina de Pitágoras y Empédocles [15], pero no la de la escuela de Plotino.

A) Fuentes

De la lectura de su obra queda claro el conocimiento de los autores clásicos y de sus contemporáneos, así como su vasta erudición en algunos temas, hasta el punto de que se evidencia que ha leído y consultado, para esta obra, autores escasamente conocidos o solamente mencionados por él, tales como Eubulo y Palas [16], autores coetáneos entre sí que vivieron, probablemente, en el reinado del emperador Cómodo y escribieron sobre la religión de Mitra.

De todos modos, es de señalar, como ocurre con muchos de los autores de la antigüedad clásica, la falta de precisión, en algunos casos, de Porfirio cuando cita

---

[12] A comienzos del libro I, aparece nombrado como Firmo; como Castricio, a inicios del II y IV, y al principio del III, como Firmo Castricio. Otras veces se alude a él directamente, cuando emplea la segunda persona y un tono familiar, como en III 27, 10.

[13] Cf. *Vida de Plotino* 2 y 7.

[14] *Ed. cit.*, pág. XXI.

[15] I 3, 3.

[16] Eubulo aparece en IV 16, y Palas en II 56 y IV 16.

un pasaje de un autor, como testimonio o refuerzo de sus tesis. En estos casos no siempre cita la obra a que corresponde el pasaje del autor aducido, como, por ejemplo, el largo fragmento del coro de *Las cretenses* de Eurípides en el capítulo 19 del libro IV, según se ha podido precisar modernamente, o bien la cita de Menandro, al final del cap. 15, igualmente del libro IV, que la crítica ha intentado fijarlo, sin mayor certeza, como perteneciente al *Supersticioso.*

En otras ocasiones, sin embargo, justo es reconocerlo, viene precisada la obra a que corresponde la cita en cuestión. Así, por ejemplo, en II 19, 2, cuando aduce el testimonio de Sófocles en el *Poliido.*

Otras veces, en fin, utiliza un largo pasaje de un autor sin citarlo, como hace con el *Licurgo* de Plutarco, cuando refiere la frugalidad y el modo sencillo de vida de los espartanos (IV 3-5)[17].

En consecuencia, vamos a intentar sistematizar el tratamiento que Porfirio hace de las fuentes diversas que utiliza en el tratado *Sobre la abstinencia.* Por lo que acabamos de exponer, se puede concluir lo siguiente:

1. Citas precisas de autor y su obra correspondiente, como en II 17, 3, con *La iniciada,* de Antífanes, y en el párrafo siguiente con *El díscolo,* de Menandro, así como con el *Poliido,* de Sófocles, ya mencionado, en el cap. 19, 2 del mismo libro.
2. Citas de autores, sin precisar la obra, tal es el caso, por ejemplo, de la referencia a Platón en I 36, 3-4, donde cita un extracto del *Teeteto.*
3. Paráfrasis, resúmenes y alusiones con mención del autor, como II 56, 2, a propósito del tratado sobre los sacrificios cretenses de Istro, o en IV 17, cuando alude a Bardesanes que escribió sobre las costumbres de los brahmanes.
4. Citas de autores de un modo indirecto, como la alusión a Apolonio de Tiana, en II 34, 2, mediante la expresión «un sabio

[17] Realmente, sí cita a Plutarco, pero lo hace fuera del lugar apropiado, porque tendría que haberlo hecho a comienzos del cap. 3, y no al final, con esta expresión: «como refiere Plutarco», a propósito de la descripción de ciertos utensilios de los espartanos.

varón». (*tis anèr sophós*), o a Hermes Trismegisto, en II 47, 1, cuando menciona al *egipcio*.

5. Citas de pasajes sin referencia directa ni indirecta, que sólo el análisis de la crítica ha podido determinar la obra y el autor a que pertenecen, tal es el caso de la larga cita de Plutarco, en I 4-6, de su obra *De sollertia animalium* 964 A-C.

Por último, en otras ocasiones, las referencias son a grupos o escuelas, como en I 6, 3, a los peripatéticos, o en II 36, 6, a los platónicos.

Fuera de estas citas, directas o indirectas, Porfirio utiliza muchas veces las fuentes en que se basa en provecho de sus tesis. Por ejemplo, se ve el gran esfuerzo que tiene que hacer para demostrar que, de la frugalidad y sencillez de vida, y de la pureza de costumbres, a propósito de los sacerdotes egipcios, en IV 6 y 7, se infería la abstinencia de la carne, cuando está exponiendo que, pese a todos los reparos que se planteaban a determinados animales, no había una abstinencia total más que en las llamadas purificaciones (cap. 7).

Saca también sus conclusiones propias en favor de sus tesis sobre la abstinencia, cuando refiere la frugalidad de los espartanos en la larga cita, ya mencionada, de los capítulos del *Licurgo*, de Plutarco. En efecto, empieza reconociendo (IV 3) que el legislador Licurgo «había sancionado legalmente el consumo de carne», pero, tras la cita, como conclusión particular suya, razona que «el tema de la abstinencia total era algo peculiar» en Esparta (cap. 5).

Y, continuando en esta línea de análisis, sin salirnos tampoco del libro IV, es aquí donde, con su tratamiento particular de las fuentes y sus idealizaciones, alcanza los máximos objetivos en su estudio sobre la abstinencia, mediante la exposición de las costumbres sobre los diferentes pueblos que merecen su atención por la frugalidad de su régimen alimenticio y su pureza de vida. Utiliza para la descripción de estos pueblos las siguientes fuentes: los ya mencionados Dicearco y Plutarco, para

los griegos de la edad de oro y los espartanos, respectivamente; Queremón el estoico, para los egipcios; Filón y Flavio Josefo (en especial, para los esenios), para los judíos, y Filóstrato, para los brahmanes y gimnosofistas. Podríamos, pues, considerar que, por parte de Porfirio, hay una especie de manipulación de las fuentes para resaltar la ejemplaridad moral que pretende inculcar con estos relatos.

Un tratamiento más estricto da Porfirio a las citas platónicas, que abundan, sobre todo, en los dos primeros libros. Ya hemos mencionado los extractos del *Teeteto* 173c-176e, en el libro I 36, 37 y 39, a propósito de la asimilación con la divinidad (idea que también expresa Platón en *República* X 613b); el resto de las citas se circunscriben a estos dialogos: *Fedón, Leyes, Fedro* y *Banquete.* No obstante, también saca sus propias conclusiones a costa de Platón, aunque no desvirtúe su esencia. Así, por ejemplo, cuando, basándose en el *Teeteto,* nos presenta (I 37) al filósofo ignorante de los temas de la realidad cotidiana y concluye, por su cuenta y razón, al final de este capítulo 37, que su vida debe ser «sencilla, autosuficiente y lo menos relacionada con los temas mortales».

En general, las citas platónicas, las utiliza Porfirio como autoridad moral, para refuerzo de sus planteamientos, haciendo uso de las conocidas imágenes del niño que hay en nosotros, del auriga, del ojo del alma, etc.

Otra fuente filosófica que utiliza Porfirio, preferentemente también en los dos primeros libros, es, lógicamente, la de su maestro Plotino, en temas como el símil del destierro, para aquél que quiera recobrar su esencia, en I 30, y el del creador de estatuas, referido al filósofo-sacerdote del dios supremo, en II 49.

Por otra parte, Plotino le ha inspirado, sin duda, ideas tales como el rechazo del suicidio, en I 32 y, sobre todo, en I 38, cuando dice explícitamente «Sin duda el filósofo no se alejará a la fuerza.» Igualmente, se puede pen-

sar también en la influencia de Plotino en el tema del aniquilamiento de los animales en III 26.

Hay que observar, no obstante, que el nombre de Plotino no aparece ni una sola vez en el tratado *Sobre la abstinencia,* aunque están atestiguadas sus citas.

Por último, en esta somera exposición de las fuentes que utiliza Porfirio, hay que mencionar a Eliano *(De natura animalium),* Aristóteles *(Historia animalium)* y al ya mencionado Plutarco *(De sollertia animalium),* cuando sobre todo en el libro III, intenta defender la racionalidad de los animales. Su conocimiento de estos autores, citados o no, se pone de manifiesto en los hechos que describe.

En los lugares correspondientes, a medida que se van detectando, se han ido reflejando otras fuentes, directas o indirectas, al pie de página.

B) Filosofía

Por ser el tratado *Sobre la abstinencia* una de sus obras mejor conservadas, se puede seguir la línea de su pensamiento con bastante coherencia.

Habría, sin embargo, que fijar, en principio, cuáles son los puntos capitales de la argumentación de Porfirio en su estudio sobre la abstinencia. Dos puntos destacamos, concretamente, con sus correspondientes apartados:

I. Consecuencias del consumo de carne.
II. Rechazo de los argumentos a favor del consumo de carne.

Y éste el desarrollo de cada uno de ellos:

I. 1) El régimen de comidas a base de carne es sumamente perjudicial, porque es costoso, difícil de conseguir y nocivo para la salud, frente a un régimen alimenticio en el que sólo entren productos naturales, tanto silvestres como cultivados.

2) La ingestión de carne supone un grave delito, porque, para ello, tenemos que dar muerte a seres animados inocentes. Nada nos autoriza a usar de la vida de un ser vivo para nuestro provecho.
3) Con el consumo de carne se sufre un grave perjuicio moral, ya que se excita nuestra sensibilidad y se desatan las pasiones; y, además, engordamos nuestra materia corpórea en detrimento de nuestro elemento racional.

II. 1) Aunque en los sacrificios se inmolen seres animados, no por ello hay que comerse las víctimas, del mismo modo que en las guerras no nos comemos a los enemigos que caen en el combate.
2) Es infundado el temor de que, si no damos muerte a los animales (tanto a los pacíficos y domésticos, como a los salvajes y dañinos), nuestra vida corra peligro, por el excesivo incremento que puedan tomar, porque son muchos los animales a los que no damos muerte y, sin embargo, no molestan ni causan perjuicio a nuestra existencia.

Siendo éstos los planteamientos que hace Porfirio a lo largo de su obra, concluye, de un modo restrictivo, que la abstinencia debe observarla rigurosamente el filósofo y, más en concreto, una especie de sacerdote-filósofo, según el modelo pitagórico (II 49), que sirva de ejemplo al pueblo llano, a la mayoría, ya que como dignatario estará obligado a ello. Y así viene a decirlo textualmente en una ocasión: «si los que están a cargo de la salvación de la ciudad, en atención a su piedad para con los dioses, reciben la confianza de los demás y se abstienen de los animales, ¿cómo se osará acusar de inútil para las ciudades la abstinencia?» (IV 5). Ya en II 3 aparece enunciada esta idea.

Teniendo, pues, como telón de fondo el ejercicio de la abstinencia, el filósofo de Porfirio, con un régimen de vida frugal y con un alma pura y castos pensamientos, debe intentar encontrar su propia esencia y su asimilación a la divinidad. Este filósofo está, por otra parte, un poco distante del platónico. Mientras que éste debe ser un educador en la ciudad, el de Porfirio debe

llevar, preferentemente, una vida contemplativa, consistente en meditaciones sobre la divinidad y en una pureza de pensamientos, dando de este modo ejemplo a los ciudadanos.

Es, por consiguiente, este filósofo que practica la abstinencia el que vamos a definir dentro de un sistema coherente de filosofía, feudatario de toda una larga tradición filosófica, y, en concreto, por ejemplo, del platonismo medio, cuando habla del dios del filósofo, como dios *supremo*, con expresiones tales como *ho epì pâsi* (III 5, 4), o *ho prôtos theós* (II 37). Frente a este dios *supremo*, único, están los dioses *parciales* y los dioses inteligibles.

Dentro de esta línea de religiosidad, vienen a continuación los *démones*, que pueden ser buenos o malos (II 37 y sigs.), lo que supone un dualismo muy próximo a las religiones orientales [18], o incluso al cristianismo [19]. Este dualismo, que Porfirio hereda de su maestro Plotino, traducido al plano del bien y del mal le lleva a una dificultad difícil de resolver, porque si el mal no puede proceder de un principio supremo, sino de la materia, pero, a su vez, ésta sólo puede proceder de aquél, caemos indudablemente en una aporía insoluble, para la que Porfirio encuentra la solución con la consideración de que el mal «lo ha provocado la caída del alma en la materia» (II 27, 5), con una privación del bien.

Esta caída del alma se produce por una mala condición suya, como la del terreno improductivo que impide que germine la simiente, y «al generar irracionalidad, queda unida a lo mortal» (I 30, 7). En su unión con lo mortal y caduco el alma no queda impasible. Por ello el sabio, el filósofo, para evitar la pasión, debe volverse

[18] Así lo vio, por ejemplo, F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 3.ª ed., París, 1929, págs. 238-239.

[19] E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1919-1923, vol. III, 2, págs. 728 y sigs.

hacia el «intelecto» *(noûs)*. Ello se consigue con la «atención» *(prosochê)*, porque, haciendo uso de ella, nos podemos orientar perfectamente hacia los *inteligibles*. Y en una ocasión asegura Porfirio que nuestra «esencia es el intelecto» (I 29, 4).

Partiendo de esta concepción religiosa y de esta configuración del alma, la práctica de la abstinencia, ya se ha dicho, no es un ejercicio salvador para el filósofo, sino una exhortación coadyuvante de una vida moral íntegra. Porque el consumo de carne nos embota los sentidos y nos pone, como desterrados, en un lugar extraño. Por ello debemos regresar a nuestra propia esencia, y nuestro ser esencial, como se ha dicho, es el intelecto (I 29, 4). Éste debe ser el sentido ético de nuestra vida.

Otro aspecto que debe presidir nuestra preocupación ética es el objeto de nuestra «contemplación» *(theōría)*, que se cumplirá del todo cuando se identifiquen el contemplante y el contemplado. Y con ello se produce el sentido místico de la filosofía de Porfirio, cuando tiene lugar la «asimilación» *(homoíōsis)* a la divinidad, que tantas veces aparece en la obra (II 34, 3; 43, 3 ...; III 27, 1 ...; I 54, 6).

Con esta noción se relaciona también, en el regreso a la propia esencia, el sentido de la «apropiación» *(oikeíōsis)* con la divinidad, tantas veces expresado en los dos primeros libros.

En conclusión, la tarea del filósofo consiste, como cosa natural, en regresar a su propia esencia mediante la asimilación y apropiación a la divinidad.

C) Análisis del contenido de la obra

Sucintamente, vamos a exponer el contenido de los cuatro libros que componen el tratado *Sobre la abstinencia*.

Libro I

Recrimina a Firmo Castricio el abandono de la abstinencia y la transgresión de las normas antiguas, en especial el quebrantamiento de la disciplina de Pitágoras y Empédocles, a cuya refutación «entre los filósofos peripatéticos, estoicos y epicúreos se han consagrado la mayor parte de sus esfuerzos» (3, 3).

Dirige Porfirio sus ataques contra estos adversarios, y en particular, contra un tal Clodio de Nápoles, que escribió un libro contra los que observaban la abstinencia. Defiende el derecho y la justicia para con los animales, sin entrar en consideraciones particulares sobre si tal o cual pueblo come carne, como los nómadas o trogloditas [20]. Para condenar la muerte de los animales, recuerda la prohibición de matar a un ser humano, bajo pena de una grave sanción, en la organización de las primeras comunidades.

El uso del fuego, por otra parte, propició el consumo de carne, porque comer la carne cruda es cosa de impíos. Mas el argumento principal de los que rechazan la abstinencia es el de que la vida resultaría muy difícil, si nos abstenemos de los animales, porque «el mar, los ríos y los lagos se llenarán de peces, el aire de pájaros y la tierra se verá repleta de animales de todas clases» (16, 2). Vuelve a insistir más adelante en esta idea (24). No obstante, reconoce que la ingestión de la carne de ciertos animales produce la curación de algunas enfermedades.

Expuestos los argumentos de los contrarios, la recomendación de la abstinencia no va dirigida a cualquiera, sino al filósofo, en concreto. Con ello se libera éste de la percepción sensible, de la irracionalidad y de las pasiones que en este ámbito se generan. Y así lo expresa Porfirio: «Hay que abstenerse... de ciertos alimentos, que por su propia índole puede despertar las pasiones de nuestra alma» (33, 1). Debe volver el filósofo a su esencia propia, libre de las ataduras de lo material sin violencia, esto es, sin llegar al suicidio, con la persuasión y la razón.

De las sensaciones que se originan por los cinco sentidos, surgen las pasiones, según se argumenta con una amplia casuística. De ahí que el filósofo concederá «tan sólo a la naturaleza lo estrictamente necesario, y ello, liviano y dentro de un régimen alimenticio todavía más liviano» (38, 2). Hay, por tanto, que evitar todas aquellas ocasiones en que se puede alimentar la sensación, porque «allí donde hay sensación y percepción sensible, hay separación de lo inteligible» (41, 5).

El hombre virtuoso se diferencia del malvado (44) en que hace uso del razonamiento para regular y dominar el elemento irracional. De

---

[20] Que, en IV 21, volverá a mencionar, para explicar la razón de su régimen alimenticio.

ahí que deba abstenerse de alimentos que supongan un goce corpóreo. Pero, además, los alimentos nos atan más que las percepciones sensibles, porque nos imponen una necesidad por la cocción y digestión en nuestro cuerpo. La razón debe, pues, desechar la abundancia y el exceso, y limitar la necesidad a lo mínimo.

Llega al punto máximo su argumentación a favor de la abstinencia [21]: nuestra conformidad con lo más insignificante nos liberará, «no ya de una servidumbre, sino de innumerables» (47, 1), porque un alimento sencillo y sin carne da paz a nuestro razonamiento.

Con esta insistencia en la frugalidad y sencillez, llega Porfirio a configurar la imagen del filósofo, que debe apoyarse en la filosofía para la selección y consecución de sus exigencias mínimas. Porque el consumo de carne y la abundancia de comida nos hace caer «en despilfarros, enfermedades, hartazgos y vagancias» (53, 4). En consecuencia, hay que poner un límite necesario a nuestras necesidades, para conseguir la autosuficiencia y la similitud con la divinidad [22]. Porque el filósofo conseguirá su fin «clavándose... con la divinidad y desclavándose del cuerpo» (57, 1), y esto se consigue con un régimen de vida sencillo y con pureza de cuerpo y de pensamientos.

Libro II

El hecho de hablar de la abstinencia de los animales, en flagrante contradicción con el sacrificio ritual de ovejas y bueyes, como refiere al final del libro I, lleva a Porfirio a tratar en profundidad el tema de los sacrificios.

Desde un principio, plantea la tesis fundamental sobre la cuestión, cuando manifiesta: «niego que el hecho de matar a los animales lleve aparejado, forzosamente, la necesidad de comérselos, ni que el que concede lo uno (me refiero a su sacrificio) establece también, rigurosamente, su consumo» (2, 1). Puede que sea necesario, ritualmente, matar algún animal, pero no hay que matarlos a todos. Vuelve a recordar (3, 1) que la abstinencia está recomendada al filósofo, no a todo el mundo.

Empieza Porfirio haciendo un análisis de la génesis de los sacrificios, según su particular punto de vista. Primero se sacrifican las plan-

---

[21] Aproximadamente, a partir del cap. 45, en donde se ha pensado (BOUFFARTIGUE-PATILLON, ed. cit., pág. 31) que hay una fuerte dependencia del estoico tardío romano (Musonio Rufo), hasta el cap. 55. Los fragmentos de este autor los recogió O. HENSE, *C. Musonii Rufi reliquiae*, Leipzig, 1905, y, más recientemente, A. JAGU, *Musonius Rufus. Entretiens et fragments*, introd., trad. et com., Hildesheim, Olms, 1979.

[22] Véase, al respecto, M. POHLENZ, *Die Stoa*, vol. I, Gottinga, 1972, pág. 397.

tas y frutos silvestres que ofrece la tierra, pues las plantas fueron antes que los animales: Estas ofrendas se quemaban para saludar y honrar a las divinidades con el humo. Hace, a continuación, Porfirio un análisis de los términos referentes al sacrificio, desvelando su significación etimológica.

El proceso, en el uso de las ofrendas, lo fija Porfirio en este orden: 1) la hierba; 2) el fruto de la encina y 3) los frutos de cultivo, al implantarse un sistema de vida agrícola. Y así, con la aparición de la cebada (cap. 6), se les ofrendó a los dioses harina, una vez molida aquélla. Con el aumento de los cereales, se ofrendaron ya las tortas rituales, y se llega al culmen de las ofrendas agrarias: coronas de flores, tortas rituales en holocausto y libaciones de vino, miel y aceite. Cita, como ejemplo, Porfirio la procesión del Sol y de las Horas en Atenas.

Como consecuencia de las hambres y las guerras, se introducen los sacrificios con víctimas y se llenan de sangre los altares. Y, tomando como apoyo el testimonio de Teofrasto [23], asegura Porfirio que la divinidad castigó a los hombres por estas prácticas sangrientas, dando lugar a que unos se hicieran ateos y otros ofrendaran a sus dioses sacrificios indignos, por estimar que eran perversos e inferiores a ellos.

También la ignorancia y la cólera son causantes de los sacrificios cruentos. Éste es el caso de Climene, que, por un error involuntario (9, 1), dio muerte a un cerdo, y Díomo (10, 2), que mató a un buey en un arrebato de cólera.

Pero insiste Porfirio en que la dura realidad de las hambres y las guerras nos obligaron a sacrificar y a comernos los animales. Si la madre naturaleza nos puso sobre la tierra los frutos y los animales, ¿por qué delinquimos, al dar muerte a éstos? la respuesta es clara para Porfirio: «porque les privamos de su alma» (12, 3). Los frutos, en cambio, caen del árbol espontáneamente; en todo caso, si cogemos el fruto, no talamos el árbol. La divinidad, por supuesto, se alegra mucho más con las ofrendas sencillas de los ciudadanos más modestos que con los sacrificios suntuosos de los poderosos (caps. 15, 16 y 17). Elogia, por tanto, Porfirio la sobriedad de los antiguos ritos (20, 3), calificándolos «como una especie de vestigios de la verdad» (21, 4), en aquellos casos en que todavía perviven.

Más tremebundos son todavía los sacrificios humanos, cuyo origen está en la escasez de alimentos, que motivó que los hombres se comieran entre sí y después ofrendaran a los dioses seres de su misma especie, para impetrar su ayuda (27, 1).

---

[23] Al que cita en varias ocasiones en este libro (5, 1; 7, 3; 12, 1; 20, 2; 21, 6), con extractos de su obra *Sobre la piedad*.

Pero la ley antigua no permitía el sacrificio de animales y ahora tampoco debemos hacerlo, sobre todo teniendo en cuenta que son muchos los que nos ayudan y conviven con nosotros.

Hay que abstenerse, pues, de los animales y no hay tampoco que ofrendárselos a los dioses (33, 2); nuestro sacrificio a los dioses consistirá esencialmente, en nuestra actitud contemplativa «para una salvación auténtica» (35, 2).

Ofrece, por último, Porfirio una aclaración sobre las teorías platónicas de los sacrificios, dioses y démones (37-42). Vuelve a recordar lo que decía en un principio, que «si hay que sacrificar animales, no es necesario que haya que comérselos forzosamente» (44, 1), y añade Porfirio (44, 2-50) la necesidad de la pureza en el vestir, en nuestro cuerpo y en nuestro pensamiento, para el sacerdote-filósofo del dios supremo (49, 1).

Pone fin Porfirio a su análisis y comentario de los sacrificios con la recomendación de la vuelta al rito antiguo (59) y vuelve a interpretar etimológicamente la terminología referente a las ofrendas y los sacrificios. De nuevo critica la suntuosidad de las ofrendas, para asegurar que «la mejor ofrenda que se puede hacer a los dioses es una mente pura y un alma impasible».

Libro III

Intenta demostrar aquí Porfirio la racionalidad de los animales, frente a la opinión de estoicos y peripatéticos. Para ello se basa en diferentes hechos, que a la mayoría escapan, pero él los califica correctamente para la consecución de su propósito. Cualquier sonido, por ejemplo, que emite un ser vivo supone una capacidad de raciocinio. De donde resulta que «los hombres hablan, por su parte, de acuerdo con las leyes humanas, y los animales a tenor de las leyes de los dioses y de la naturaleza que a cada uno le tocó en suerte» (3, 3). Y no es válida la objeción de que no comprendemos su lenguaje, pues tampoco es comprensible la lengua de los sirios o los persas. Ahora bien, hubo adivinos famosos, como Melampo y Tiresias, que sí comprendieron el lenguaje de los animales, y personajes reales, como Apolonio de Tiana, entendían el piar de las golondrinas. Por otra parte, también hay animales que, no pudiendo articular sonidos, comprenden, sin embargo, lo que se les dice (5, 1), lo mismo que hay que reconocer que muchos animales distinguen los matices de la voz de los hombres; esto es, si están encolerizados, si demuestran afecto, etc. (6, 1). Si en el ámbito de lo racional hay esta similitud con los humanos, también la hay en el orden de las pasiones y las enfermedades (cap.7).

Pero en esta racionalidad de los animales hay que resaltar el buen uso que hacen de sus puntos fuertes, para su defensa (9, 1), mantenién-

dose lejos de los hombres los autosuficientes, y en el entorno de éstos los más débiles [24]. Asimismo destaca Porfirio en los animales sus rasgos de solidaridad, fidelidad, afecto, etc. Su racionalidad también se evidencia por su imitación de los actos humanos, lo que sólo es posible, si subyace una razón donde se fundamenten habilidades como el andar con zancos, el escribir o el danzar (cap. 15). Viene luego (cap. 16) la sacralización de ciertos animales, en especial en el antiguo Egipto. Hace suya también Porfirio la tradición mítica de «que los animales tienen un alma semejante a la nuestra: son hombres que, por la cólera divina, se transformaron en animales» (16, 7). Para abundar en la racionalidad de los animales, refiere a continuación (cap. 17) la crianza de personajes míticos, famosos o, simplemente, de dioses, a cargo de animales: Rómulo y Remo, Zeus, Ciro, etc.

En consecuencia, teniendo estas cualidades los animales, y siéndo*nos* muchos de utilidad, y estando nosotros obligados a mantener un deber de justicia para nuestros semejantes, «¿cómo no va a resultar de lo más extraño el creer que... no tengamos ninguno para el buey arador, para el perro que convive con nosotros y las reses que nos alimentan con su leche y nos adornan con su lana?» (19, 3).

Igualmente, hay que admitir que la sensación se da en los animales acompañada también de inteligencia (21, 9).

La idea del parentesco universal, es decir, los lazos de consanguinidad entre animales y hombres aparece en 25, 3 (enunciada ya en Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII 1, 1156 a 20 y sigs.) y la refuerza Porfirio, entre otras razones, con el hecho de que «los alimentos son los mismos para todos» (25, 4).

Sólo, pues, deben ser eliminados los animales feroces y dañinos, como ocurre con los hombres (26, 3). Bajo el prisma del parentesco con los animales no se «cometerá injusticia contra un animal concreto», pues el que circunscribe su justicia al hombre se queda como «atrapado en unos límites estrechos» (26, 7). Así, manteniendo un sentimiento de justicia, seremos inofensivos para todos, como el ser supremo que resulta totalmente inocuo y «por su poder [es] salvador de todos, benefactor de todos» (26, 11). El libro termina con un canto a la justicia, consistente en el respeto a todos los seres, sin apropiarse «por la fuerza de lo ajeno» (27, 11).

---

[24] Para todos estos datos, se basa Porfirio, preferentemente, en Eliano, *Natura animalium;* Filón, *De animalibus;* Aristóteles, *Historia animalium*, y Plutarco, *De sollertia animalium*.

Libro IV

Se exponen en este libro las costumbres de diversos pueblos (incluido el griego de la mítica edad de oro), para ejemplaridad moral del lector, presentándolos como modelo de vida perfecta a imitar.

Inician la serie los griegos de la edad de oro. Se basa, para su descripción, en la *Vida de Grecia* de DICEARCO, y, apoyándose también en unos versos de HESÍODO, *Trabajos y Días* 116-119, nos presenta una sociedad idílica, con una naturaleza pródiga, sin necesidades, en la que se disfruta de salud, paz y amistad. A este régimen de vida sucedió otro basado en el pastoreo, porque ya habían contactado con los animales. Posteriormente, «reparando en lo que parecía serles de utilidad, vinieron a parar al tercer tipo de vida: el agrícola» (cap. 2). En el marco de esta sociedad estaba obligada la abstinencia. Y concluye Porfirio el cap. 2 con la afirmación de que «la guerra y la injusticia se introdujeron con la matanza de los animales».

La frugalidad y el régimen severo de vida de los espartanos, utilizando como fuente el *Licurgo* (8-10) de PLUTARCO, viene a continuación [25].

En el capítulo 5 aparece la consideración de que a los sacerdotes dignatarios de los pueblos, en general, se les ha ordenado la observancia de la abstinencia. Inmediatamente nos ofrece la larga idealización de los sacerdotes egipcios, basándose en el estoico QUEREMÓN (cap. 6-10).

En los capítulos 11 al 14 se describen las tres sectas judías, que tuvieron su esplendor entre el siglo II a.C al año 70 d.C., fecha de la destrucción del templo de Jerusalén: los fariseos, los saduceos y los esenios. Para ello se basa en FLAVIO JOSEFO, *Sobre la guerra judía* II 8, y *Antigüedades judías* XVIII 1, 2-5. Realmente la única descrita es la de los esenios de los que menciona, como institución, una especie de comida comunitaria al modo de las *sisitía* espartanas.

No dice Porfirio expresamente que los judíos observasen la abstinencia. Concretamente, del único animal que se abstienen todos, de un modo general, es del cerdo, y los esenios, en especial, de los solípedos y de los peces seláceos.

En cuanto a los sirios (cap. 15), sólo sacrificaban a los dioses, «para buscar la supresión de ciertos males». El consumo de carne entre éstos se debió a un error involuntario, que, al perpetuarse, dio lugar a que toda la población lo practicase y no se observase la abstinencia. Para este pueblo se documenta en los historiadores NEANTES DE CÍZICO y ASCLEPÍADES DE CHIPRE.

---

[25] Caps. 3 al 4. Para la precisión de la cita de Plutarco, véase nota *ad locum*. También ofrece Porfirio un extracto del cap. 12 del *Licurgo* entre el final del cap. 4 y comienzos del 5. Véase nota al respecto.

En el capítulo 16 utiliza como fuentes, a propósito del culto de Mitra, a los historiadores EUBULO y PALAS. La descripción de los magos persas, antecedentes orientales del culto a Mitra, divinidad solar, tienen por objeto, esencialmente, resaltar, en el ámbito de los misterios mitraicos, la utilización de nombres de animales para los iniciados y los dioses, y la pureza de costumbres de los fieles, en especial de la primera casta de los magos persas que se abstienen de todos los animales.

A continuación, basándose en FILÓSTRATO (a quien no nombra) y en Bardesanes, nos describe la vida contemplativa y pura de los gimnosofistas, llena de idealización. Comprende el capítulo 17 y parte del 18. Al final de este capítulo vuelve a insistir en el régimen de vida del filósofo, distinto del de la gente del pueblo.

El capítulo 20, que contiene varias consideraciones sobre la pureza, lo elabora Porfirio a base de extractos diversos de Plutarco, con su sello personal.

Hasta aquí nos ha presentado los pueblos que, total o parcialmente, observan la abstinencia; ahora (cap. 21), nos ofrece el cuadro de los pueblos que no la practican en absoluto, por encontrarse desabastecidos totalmente de productos vegetales.

Por último (cap. 22), nos habla Porfirio de las acertadas normas del legislador ateniense Triptólemo, ayudándose del testimonio del peripatético Hermipo. Se trata de preceptos tendentes a la frugalidad y al respeto por los animales. Finalmente, con el precepto de Dracón sobre el modo de honrar a los dioses con las primicias de los frutos acaba la obra, sin quedar concluso el libro IV, tal como ha llegado hasta nosotros.

D) EL TEXTO DEL TRATADO «SOBRE LA ABSTINENCIA»

En el prefacio a su edición de las obras de Porfirio, asegura Nauck (col. Teubner, pág. XIII) que todos los códices del tratado *Sobre la abstinencia* derivan de un solo manuscrito dañado por muchas interpolaciones y gravemente deteriorado. Desde entonces se ha estudiado la tradición del texto por dos autores: H. R. Schwyzer, en el prefacio de su edición de *Queremón*[26], y E. Lamberz, en su ya mencionada edición de las *Sententiae*, de Porfirio.

[26] En *Klass.-Philologische Studien*, Heft 4 (Leipzig, 1932), 17-21.

La tradición manuscrita es de mala calidad y se reparte en dos familias, que se relacionan con un arquetipo único por sus faltas comunes [27]. Estas dos familias las ha fijado H. R. Schwyzer en torno a dos manuscritos, el *Vaticanus graecus* 325 (V) y otro perdido (Ψ). El *Vaticanus graecus* 325 es un manuscrito muy cuidado y fácil de leer que contiene la *Vida de Pitágoras*, *La Anábasis*, de Arriano, y las *Pláticas*, de Epicteto. El cuadro completo del *Stemma* puede verse en la edición de Bouffartigue-Patillon (Introducción, pág. LXXIV).

La *editio princeps*, de Pedro Victorio, en Florencia, data de 1548.

La tradición indirecta es importante, sobre todo lo que nos ofrece Eusebio, en su *Praeparatio Evangelica*, para el libro IV.

El texto que he seguido, para la presente traducción del tratado *Sobre la abstinencia*, es el que ha fijado la colección de Les Belles Lettres, para los tres libros editados, buscando el manuscrito menos defectuoso de la familia del *Vaticanus graecus* 325, al que se le han propuesto algunas correcciones por parte de Bouffartigue, su editor, en algunos pasajes. Para la traducción del libro IV he adoptado, lógicamente, el texto de A. Nauck de la colección Teubner, que se caracteriza, como es sabido entre las ediciones modernas de Porfirio, por su afán corrector y supresor, no siempre justificado.

He aquí, por tanto, mi aceptación o discrepancia con el texto fijado para la edición de Les Belles Lettres (I, II, y III) y de Teubner (IV):

LIBRO I.— Acepto la laguna señalada en 12, 2, entre εἴδων y ἀλλά acepto la corrección propuesta por este mismo editor en 56, 3, consistente en la interversión de los términos con que comienza el parágrafo, esto es, el intercambio de ὅπου por οὗ

[27] Nauck ya había detectado estos errores comunes en el análisis de dos manuscritos, el *Monacensis* 91 y el 39, que, en la clasificación de R. H. Schwyzer, pertenecen cada uno a una familia distinta.

LIBRO II.— En 27, 2, discrepo de la conjetura de Bouffartigue ἀρθμίου al ἀριθμείου de los códices. Acepto, sin embargo, la propuesta por Nauck, ἀνθρωπείου

LIBRO III.— Acepto la supresión de la negación οὐ que precede a φύσει propuesta por Bouffartigue en 6, 4; sigo la corrección de Hercher en 13, 1, desde ἐποίου hasta τοῦ λόγου

LIBRO IV.— Adopto la conjetura de Valentino, en 17 (pág. 257, línea 4, de Teubner), καθορᾶται al καθορῶνται del original; conservo, en 18 (págs. 258, l. 17, col. Teubner), el σκέψονται de los códices frente a la corrección de Valentino, σκήψωνται que adopta Nauck.

Otras observaciones al texto adoptado se hacen en sus lugares correspondientes.

E) TRADUCCIONES DEL TRATADO «SOBRE LA ABSTINENCIA»

La traducción más antigua que se conoce es la latina de Feliciano, de 1547, Venecia. Precede, por tanto, en un año a la *editio princeps*. En francés tenemos dos traducciones: la de Maussac, París, 1622, y la de Burigny, París, 1747. En inglés hay dos traducciones: la de T. Taylor, Londres, 1823 (reedic. en Centaur Press, Londres, 1965), y la de S. Hibber, Londres, 1851. En alemán tenemos la de E. Baltzer, Nordhausen, 1869.

En tiempos recientes (1977, libro I, y 1979, libros II y III) ha aparecido en Francia (Les Belles Lettres), a falta del libro IV, la ya mencionada edición del tratado *Sobre la abstinencia*, texto griego y traducción, a cargo de J. Bouffartigue y M. Patillon (la traducción se debe sólo al primero de ellos). Es un trabajo excelente, tanto por el estudio del texto, de las fuentes y de los comentarios a los diversos pasajes, como por su traducción. Debo confesar lo mucho que le debo a esta obra para la realización del presente estudio y traducción de este tratado de Porfirio. También me ha sido de mucha ayuda

la traducción latina de Feliciano, que sigue siendo hasta la fecha una de las mejores versiones.

En español no hay ninguna versión conocida. Por consiguiente, la presente debe de ser la primera, y quiero declarar al respecto que he intentado ser deliberadamente fiel al texto y, por ello, la traducción parecerá, a veces, monótona y dura, pero es que el texto de Porfirio es así en muchas ocasiones.

Por otra parte, debo explicar mi insistencia en traducir *hò theós* por «la divinidad». Lo fundamento en el hecho de que, habitualmente, de esta forma se refleja el politeísmo antiguo sin ambigüedades ante nuestra concepción monoteísta, anque Porfirio lo emplee casí siempre como dios único. No obstante, sí he traducido *theós* por «dios», cuando se refería al dios supremo del filósofo [28].

F) Bibliografía

Aparte de las traducciones mencionadas y de la reciente edición de Les Belles Lettres, éstas son las ediciones más importantes de las obras de Porfirio, tras la *editio princeps:*

F. de Fogerolles, Lyón, 1620, con traducción latina.

I. Valentinus, Cambridge, 1655, con traducción latina de L. Hoslstenius.

J. de Rhoer, Utrecht, 1767, con las conjeturas de J. Reiske y de F. L. Abresch, y la traducción latina de Feliciano.

R. Hercher, París, 1858, en la colección Didot, con la traducción latina de Feliciano.

A. Nauck, *Porphyrii opuscula selecta*, Leipzig, 1886, en la col. Teubner.

[28] No es, por supuesto, el dios de Porfirio «una abstracción lógica, una noción vacía e indeterminada», como afirma P. Hadot, *La metaphysique de Porphyre* (Fondation Hardt, XII), Ginebra, 1965, pág. 155.

En lo que respecta a bibliografía general que nos sirva para enmarcar el pensamiento de Porfirio y la temática de su obra, señalemos la siguiente:

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 3 vols. Leipzig, 1919-1923.

M. POHLENZ, *Die Stoa*, Gotinga, 1972.

A. A. LONG, *La filosofía helenística*, trad. esp., Revista de Occidente, Madrid, 1977 (con abundante bibliografía, incluida la existente en español hasta la fecha).

VARIOS, *Entretiens sur l'antiquité classique*, XII: *Porhyre*, Ginebra, 1965. (Muy importante para aspectos generales y particulares del neoplatonismo.)

Para sus relaciones con su maestro Plotino, véanse:

J. IGAL, «Porfirio. Vida de Plotino y Orden de sus escritos,» *Perficit*, Segunda serie, vol. II [1970] (recientemente publicado por la «Biblioteca Clásica Gredos» [Madrid, 1982], juntamente con las *Enéadas*, I y II).

— *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*, Universidad de Deusto, 1972.

Dentro de este apartado, destacamos estos dos trabajos:

E. CUMONT, *Comment Plotin détourna Porhyre du suicide*, Rev. Ét. Grecq., París, 1919.

J. R. SAN MIGUEL, *De Plotino a San Agustín*, Madrid, 1964.

Dentro de la bibliografía específica, reseñamos las siguientes obras y trabajos:

J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le Philosophe Néo-platonicien. Avec fragments et De regressu animae*, Gante-Leipzig, 1913 (reimpr. Hildesheim, 1963).

R. BEUTLER, «Porhyrios», en PAULY-WISSOWA, *Realenciclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XXII, 1, págs. 276 y sigs.

W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933.

F. ALTHEIM-R. STIEHL, *Porphyrios und Empedokles*, Tubinga, 1954.

P. CROME, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*, Munich, 1970.

C. W. WOLSKEEL, «Augustin über die Weltseele in der Schrift *De Inmortalitate animae*», ΘΠ *(A journal for Greek and early christian Philosophy)*, Leiden, Brill, 1972, págs. 81-103. (Se sostiene que esta teoría

agustiniana no viene de Platón, sino del neoplatonismo y, concretamente, de Porfirio).

F. ROMANO, *Porfirio di Tiro, Filosofia e cultura nel II secolo d.C.*, Univers. de Catania, Catania, 1979.

Son muchas más las obras que podemos presentar, tanto generales como específicas, pero estimamos que esta sucinta bibliografiá nos remite, a su vez, a otras obras, con lo que la relación se puede enriquecer sensiblemente. De todos modos, a lo largo del presente trabajo, en notas al pie de página y en la *Introducción general,* se hace referencia a numerosas obras, que consideramos ocioso incluir en està relación bibliográfica.

LIBRO I

Firmo, habiéndome enterado por los que a mí llega- 1
ban, de que habías desechado la alimentación sin carne y que de nuevo habías vuelto a un régimen de comidas a base de ella, no me lo creía en un principio, al reparar en tu sensatez y en el respeto que hemos profesado a unos hombres venerables por su vejez, y a la vez temerosos de los dioses, que marcaron una línea de conduc-
ta. Pero, puesto que también otros, sumándose a los pri- 2
meros en sus denuncias, me confirmaban la noticia, reprenderte, por no haber encontrado lo mejor, alejándote del mal [1], según el proverbio, y por no añorar, de acuerdo con Empédocles, tu vida anterior, volviendo a otra mejor [2], me parecía tosco y en desacuerdo con una
persuasión fundada en el razonamiento. Por el contra- 3
rio, el poner en claro la refutación de tus errores, mediante el raciocinio, y mostrar hasta qué punto habías descendido, lo juzgaba digno de nuestra mutua amistad y en consonancia con las personas que han acompasado sus vidas a la verdad.

---

[1] Expresión proverbial, citada por ZENOBIO, *Cent.* III 98.

[2] Adaptación sintáctica de un posible fragmento de Empédocles: sin duda de sus *Purificaciones*. Fue recogido como tal por F. W. STURZ, *Empedocles, Carminum Reliquiae*, Leipzig, 1805, y por S. KARSTEN, *Philosophi Graeci veteres qui ante Platonem floruerunt Op. Rel.*, Amsterdam, 1833.

2 Porque también, al reflexionar conmigo mismo sobre el motivo de tu cambio, no podría asegurar que ello obedezca a un intento de conseguir salud y fortaleza, como diría la muchedumbre ignorante. Al contrario, tu mismo, de acuerdo conmigo, reconocías que un régimen de comidas sin carne era lo adecuado para la salud y para la correcta tolerancia de los esfuerzos que lleva consigo la consagración a la filosofía. Y por experiencia se puede reconocer que estabas en lo cierto cuando de-
2 cías esto. Por consiguiente, daba la impresión de que habías vuelto a las transgresiones de antes, ya a causa de algún engaño, ya por estimar que no importaba para el buen juicio un régimen u otro de comidas o bien, por último, quizás por algún otro motivo que desconozco, y que suscita un pánico mayor que la impiedad que
3 supone la trasgresión [3]. Desde luego no podría asegurar que has despreciado las normas tradicionales de una filosofía, que has admirado con agrado, por intemperancia o por el ansia de saciar una voraz glotonería, ni tampoco que tu índole natural sea inferior a la de esas personas corrientes que en algunos pueblos, después de haber aceptado unas normas contrarias a las que regían su vida pasada, soportan la mutilación de los órganos genitales [4], y llegan a abstenerse de ciertos anima-

[3] Gramaticalmente el texto griego es claro, pero el sentido puede resultar un tanto confuso. Se entiende, no obstante, que el motivo para cometer la falta es tan poderoso que supera a la propia falta en maldad, lo que causa más espanto que el acto impío del delito.—Nos parece vaga e imprecisa la traducción francesa de la edición de J. BOUFFARTIGUE-M. PATILLON (Les Belles Lettres), vol. I, París, 1977, pág. 43; «et dans ce cas est plus à craindre qu'il n'y ait de l'impiété, dans ton manquement». La versión latina de la colección «Didot» nos parece más acertada: «quae maiorem terrorem incutere, quam violandi instituti impietas potuerit».

[4] La castración, unida a la abstinencia de ciertos animales, se da en los iniciados en el culto a Cibeles. Cf. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1929[3], págs. 80, 82 y 90, y H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle à Rome*, París, 1912, págs. 193 y sig.

les, que antes comían, con mayor empeño que si de carne humana se tratara.

Pero, dado que algunos de los que llegaron hacían 3
también referencia a los argumentos que tu esgrimías contra los que practican la abstinencia, no sólo había lugar a la lamentación, sino a la cólera, si es que realmente, dóciles a unos razonamientos fríos y en extremo trasnochados, habéis aceptado vuestro propio engaño y la subversión de un dogma antiguo y grato a los dioses. Por ello, me parecía conveniente no ya mostrar mi 2
punto de vista en esta cuestión, sino agrupar y refutar los argumentos de nuestros adversarios, que son mucho más poderosos que los aducidos por vosotros, tanto por su número como por su fuerza y demás artificios, para demostrar que la verdad no puede ser derrotada por opiniones, sólidas en apariencia, que no son otra cosa que sofismas trasnochados y superficiales. Porque qui- 3
zás ignoras que se han pronunciado bastantes contra la abstinencia de los animales y que, entre los filósofos peripatéticos, estoicos y epicúreos, se han consagrado la mayor parte de sus esfuerzos a la refutación de la filosofía de Pitágoras y Empédocles, que tú has practicado como discípulo apasionado; entre los escritores, por otra parte, un tal Clodio [5], de Nápoles, ha publicado un libro contra los que observan la abstinencia de la carne. De todos estos expondré las cuestiones utilita- 4
rias y generales contra nuestro dogma, desechando las argumentaciones particulares elaboradas contra la doctrina de Empédocles.

---

[5] Personaje casi desconocido. Puede tratarse del orador Sexto Clodio, de quien fue discípulo Marco Antonio, según ha estudiado J. Bernays, *Tehophrastos' Schrift über Frommigkeit*, Berlín, 1866, págs. 10 y sig., y 141. A juzgar por lo que expresa Porfirio al final del cap. 26: «Tales hechos se recogen en Clodio y Heráclides Póntico...», el libro de Clodio debía contener largos extractos de Heráclides Póntico, según Bouffartigue-Patillon, *op. cit.*, pág. 25.

4 Nuestros adversarios se apresuran a decir que la jus-
ticia se altera y que lo inmutable se tambalea, si aplica-
mos el derecho por igual al género racional y al irracio-
2 nal. Porque consideramos no sólo a los hombres y a los
dioses estrechamente vinculados a nosotros, sino que,
además, mantenemos una relación de familiaridad con
los animales salvajes, a los que ningún lazo natural nos
liga, al utilizarlos, según los casos, para el trabajo y pa-
ra nuestro alimento, no teniéndolos por extraños a nuestro
linaje, ni incapacitados para gozar de los beneficios de
nuestra comunidad, así como del derecho a su inte-
3 gración ciudadana. Porque, al tratarlos como seres hu-
manos, a los que se respeta sin causarles daño, cuando
se deja a la justicia lo que no puede realizar, se le anula
a ésta su capacidad y se pierde lo que es propio en
4 beneficio de lo extraño. «Pues [6], o bien nos vemos en
la necesidad de faltar a la justicia, al no respetarlos,
o bien se nos hace imposible e impracticable la vida,
al no utilizarlos, y, en cierto modo, llevaremos una vida
de animales, si renunciamos a servirnos de ellos.

5 »Dejo a un lado la incalculable multitud de nómadas
y trogloditas [7] que no conocen otro alimento que la car-
2 ne. Pero incluso a nosotros, que damos la impresión de
llevar una vida sosegada y humanizada, ¿qué obra nos
queda por hacer en la tierra, o en el mar, qué laboriosa
actividad artesanal y qué ordenado régimen de vida, si
consideramos a los animales como a seres de nuestra
sangre y los tratamos con suavidad y miramientos? Di-
3 gámoslo, pues: nada queda por hacer. No tenemos un
remedio, ni una solución al problema que suprime la
vida y justicia, salvo la observancia de la antigua ley

[6] Desde este punto al cap. 6, 1 se incluye una cita de PLUTARCO, sin nombrarlo, de su obra *De sollertia animalium* 964 A-C. Se trata de argumentos antivegetarianos recogidos de estoicos y peripatéticos.

[7] Pueblos próximos al Mar Rojo. Cf. DIODORO, III 32, y ESTRABÓN, XVI 4, 7 y 17.

y la regla por la que, según Hesíodo, Zeus, delimitando las especies y cada una de las clases de animales por separado,

> *a los peces, a las fieras y a las aladas aves devorarse entre sí concedió, porque la justicia no existe entre ellos; a los hombres, en cambio, ésta les dio para sus relaciones mutuas*[8].

»Éstos no pueden ejercer la justicia respecto a noso- 6
tros; nosotros no podemos delinquir respecto a ellos. De este modo los que desechan este argumento no dejan a la justicia ningún camino —ni ancho ni estrecho—
para que pueda pasar.» Porque ya hemos dicho que la 2
naturaleza no es autosuficiente, sino indigente, y podemos añadir que, privada de la ayuda de los animales, sucumbe totalmente y se encierra en una existencia sin recursos, desvalida y carente de lo más necesario. Por otra parte, aseguran que los primeros hombres llevaron
una vida desdichada. Pues la superstición no se detiene 3
en los animales, sino que ejerce incluso su violento influjo sobre las plantas[9]. Porque ¿en qué delinque más el que sacrifica un buey o una oveja que el que tala un abeto o una encina, si también en éstos alienta un alma, según la teoría de la metamorfosis? [10]. Éstos son, pues, los argumentos esenciales de la filosofía estoica y peripatética.

En cambio, los discípulos de Epicuro, exponiendo como 7
una especie de extensa genealogía, aducen que los antiguos legisladores, al considerar la vida comunitaria de

---

[8] Hesíodo, *Trabajos y Días* 277-279.

[9] No se ve clara la conexión de este párrafo con lo anterior. Bernays, *Theophrastos' Schrift...*, pág. 139, ha intentado darle una solución.

[10] Sobre la metamorfosis vegetal, cf. Empédocles, fr. 127 Diels-Kranz (= H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1934-1954), y Diogenes Laercio, VIII 4.

los hombres y sus relaciones mutuas, tacharon de sacrí-
lego el asesinato de un hombre y fijaron a sus autores
unas sanciones extraordinarias. Y aún existiendo un
cierto vínculo natural de parentesco entre los hombres
merced a la similitud de su aspecto externo y de su al-
ma, que impide la destrucción sin más de un ser vivo
de su especie, tal como se admite la de otros seres,
2 sin embargo, supusieron que la principal causa de la
indignación que producía este hecho y de su califica-
ción de sacrílego era la falta de interés con toda la es-
3 tructura de la vida. En efecto, los que, en base a este
principio, se ajustaron a la utilidad de esta norma no
tuvieron necesidad de otra justificación que los aparta-
ra de este delito, pero los que eran incapaces de captar
suficientemente el sentido del hecho, por temor a la mag-
nitud de la sanción, renunciaron a matarse entre si de
4 un modo indiscriminado. Parece que cada uno de estos
hechos se da todavía en el día de hoy. Porque incluso
los que perciben la utilidad de esta prescripción legal,
se atienen a ella con buena disposición, pero los que
no la aceptan la respetan por temor a las amenazas que
encierran las leyes. Amenazas que se fijaron en base a
la incapacidad de las personas para razonar sobre la
utilidad y aceptaron la mayoría de los hombres.

8 En efecto, desde un principio, ninguna norma se es-
tableció a la fuerza (ni escrita ni no escrita), entre las
que persisten todavía y que por su índole son las apro-
piadas para transmitirlas, sino por haberla aceptado los
2 que la habían observado. Pues los que introdujeron es-
tos conceptos en el común de las gentes se distinguían
de la muchedumbre por la prudencia de su espíritu y
no por su fuerza física o por su despótico avasallamien-
to. Y con ello indujeron a reflexionar sobre lo útil a
quienes con anterioridad lo percibieron sin razonarlo
y les pasó muchas veces inadvertido, y, por otra parte,
atemorizaron a otros por la magnitud de los castigos.

Porque no era posible usar otro remedio contra la igno- 3
rancia de la utilidad que el temor a un castigo impuesto
por la ley. Pues éste es el único que contiene a las gen-
tes normales y les impide cometer alguna tropelía en el
ámbito público o privado. Si todos fueran capaces por 4
igual de ver y acordarse de la utilidad, ninguna necesi-
dad habría de las leyes, sino que, por propia iniciativa,
respetarían las prohibiciones y cumplirían las prescrip-
ciones. Pues la consideración de lo útil y de lo perjudi-
cial sería suficiente para lograr la renuncia a unos actos
y la aceptación de otros. La suspensión amenazadora 5
del castigo tiene su sentido para aquellos que no prevén
lo que es ventajoso. Porque, al amenazarlos, los obliga
a dominar los impulsos que inducen a cometer actos
perjudiciales, y por la fuerza los obliga, igualmente, a
cumplir su deber.

Pues tampoco los legisladores dejaron impune el cri- 9
men involuntario, para no proporcionar pretexto algu-
no a los que decidían, voluntariamente, imitar los actos
de los que obraban en contra de su voluntad, pero tam-
bién para que no faltase la vigilancia y la atención ante
el hecho de que se perpetraran muchos crímenes real-
mente involuntarios. Porque no convenía tampoco que
ello se produjera, y por los mismos motivos por los que
también era contrario al interés que se cometieran ase-
sinatos entre las gentes de un modo voluntario. De mane- 2
ra que, al producirse los actos involuntarios, unos con
arreglo a un motivo incierto e imprevisible para la na-
turaleza humana, otros como consecuencia de nuestra
negligencia y desconocimiento de nuestro interés, cuan-
do quisieron poner coto a esa imprudencia perniciosa
para sus semejantes, los legisladores no dejaron impu-
ne el crimen involuntario, pero, merced al temor que
inspiraban los castigos, eliminaron la mayor parte de
esta clase de delitos. Por mi parte, creo también que 3
los asesinatos admitidos por la ley conseguían las habi-

tuales expiaciones por medio de purificaciones, que acer-
tadamente propusieron unos primeros hombres con el
único motivo de querer apartar a las gentes, en la ma-
yor medida posible, de un acto voluntario. Porque las
personas ordinarias de todos modos necesitan que se
4 les impida hacer a la ligera lo que no conviene. Por ello
los primeros que comprendieron esto no fijaron sola-
mente unos castigos, sino también infundieron otro te-
mor irracional, al proclamar que los que, del modo que
fuera, quitaban la vida a un ser humano, no expiaban
5 su crimen hasta que se sometieran a purificaciones. Pues
la parte irreflexiva del alma, tras recibir una educación
variada, llegó a una situación de docilidad, al consagrarse
al apaciguamiento de la tendencia irracional del deseo
los que desde un principio organizaron las comunida-
des humanas; a éstos se debe también la prohibición
de matarse entre sí indiscriminadamente.
10 De los demás seres vivos no prohibieron, naturalmente,
matar a ninguno aquellos primeros hombres que deter-
minaron lo que debíamos y no debíamos hacer. Pues,
respecto a ellos, la utilidad se producía por un hecho
opuesto. En efecto, no era posible sobrevivir, si no se
intentaba defenderse de ellos agrupándose en comuni-
2 dades. Entre las personas distinguidas de la época, al-
gunos recordaban que se habían apartado del crimen
por la utilidad que ello reportaba a su salvación, y man-
tenían a los demás el recuerdo de lo que sucedía en las
sociedades humanas, a fin de que respetaran a sus con-
géneres y conservasen la comunidad, que colabora-
3 ba a la salvación particular de cada uno. La separación
en comunidades ubicadas en un mismo lugar y la re-
nuncia a maltratar a ninguno de sus miembros no sólo
era útil para mantener alejado de sus límites a los seres
de otras especies, sino también para hacer frente a las
personas que se presentaran con la intención de causar
4 daño. Pues bien, durante un tiempo por esta causa se

abstuvieron de atacar a uno de la misma especie, en tanto se integraba en una misma comunidad para cubrir las necesidades primarias y ofrecía así algunos servicios útiles con relación a cada uno de los dos aspectos mencionados. Pero con el paso del tiempo y el aumento masivo de la especie, como consecuencia de las relaciones entre sus miembros, tras la expulsión de los seres de otras especies y el fin de su convivencia entre los hombres [11], algunos reflexionaron sobre el interés dentro de las comunidades, renunciando a un recuerdo falto de razonamiento.

Por consiguiente, intentaron reprimir con una ma- 11
yor eficacia a los que con facilidad causaban la muerte de miembros de la comunidad y debilitaban sensiblemente los recursos defensivos de ésta como resultado del olvido de su pasado [12]. En este su intento, instituyeron unas legislaciones que todavía hoy subsisten en las ciudades y pueblos, al darles la multitud su aprobación de buen grado por tomar ya mayor conciencia de la utilidad que se obtiene dentro de la agrupación de

[11] La lección de los códices es *paraspárseos*, en genitivo, significando «imbricación, situación entre», frente a *paraspáseos* «tracción o empuje lateral», de la *editio princeps*, que adoptan casi todas las ediciones. Bouffartigue-Patillon (en su ed. cit., pág. 49) mantienen con buen criterio, la lección de los códices por dos razones, a mi modo de ver. Primero, porque se alude al fin de la mezcla, convivencia, de hombres y animales, que se dio en un estadio primitivo de la humanidad (cf. Platón, *Protágoras* 322b). En segundo lugar, porque gramaticalmente forma miembro independiente, aunque dependa, formando una construcción absoluta, del participio *exeōsménōn*. En consecuencia, se trata de expresar dos hechos: la expulsión de los animales y la «expulsión» (fin) de su convivencia con los hombres. El mantenimiento de *paraspáseos* obliga a forzar la traducción, faltando a la construcción gramatical. Así, p. ej., Feliciano («Didot») traduce: «atque ita externa animalia ejecta fuissent ac dissipata».

[12] Esto es, de la sociedad que habían formado.

2 seres de la misma especie. En efecto, a la eliminación del miedo en la comunidad contribuían por igual la supresión, sin miramientos, de todo elemento pernicioso y la conservación del que resultara útil para aniquilar a aquél. Por tanto, lógicamente, se prohibió eliminar a éste, pero no se pusieron obstáculos a la supresión de
3 aquél. Y no se puede aducir el hecho de que a ciertos animales, aunque no sean perjudiciales a la naturaleza humana ni dañen la existencia en ningún otro aspecto, la ley nos permite sacrificarlos. Porque, por así decirlo, no hay ningún animal, entre los que la ley permite matar, que no nos sea perjudicial, al tolerarse que el número de su especie tome un incremento excesivo; conservados en su número actual, proporcionan a nuestra
4 existencia ciertas ventajas. Pues la oveja, el buey y todos los animales de este tipo subvienen a las necesidades de nuestra existencia, pero si llegan a una proliferación excesiva y sobrepasan el número establecido, podrían perjudicar nuestra vida, al hacer uso, por una parte, de la fuerza, porque para ello están dotados de una naturaleza muy apropiada y, por otra, al consumir tan só-
5 lo un alimento de la tierra destinado a nosotros [13]. Por ello también, de acuerdo con esta causa, tampoco se prohibió dar muerte a tales animales, para que se mantuviese una cantidad adecuada a nuestro uso y que pudiera ser dominada fácilmente. Porque, así como a propósito de leones, lobos y animales llamados salvajes sin más, tanto pequeños como grandes, no es posible determinar un número cuyo mantenimiento podría aliviar las necesidades de nuestra vida, no ocurre otro tanto con los bueyes, caballos, ovejas y los, sencillamente, denominados domésticos [14]. Por eso eliminamos a los prime-

[13] Cabe la posibilidad, siguiendo a FELICIANO («Didot», pág. 5), que el *tò mén* se refiera, en especial, al buey, y el *tò dé* a la oveja.

[14] La negación que comienza el párrafo en el texto griego es obvio que hay que referirla al segundo término de la comparación; su

ros totalmente y, de los segundos, suprimimos los que superan el justo límite.

Por motivos semejantes a los mencionados hay que pensar que, los que se ocuparon de estos hechos desde un principio con ayuda de la legislación, se aplicaron a la tarea de reglamentar el consumo de los seres animados; en cuanto a los no comestibles se justificó la reglamentación en su utilidad e inutilidad. De modo que para asegurar que lo bello y lo justo en su integridad se sustentan en las particulares opiniones de cada uno sobre las reglamentaciones legales, hay que estar lleno de una enorme ingenuidad. Pues el hecho no es así, sino de acuerdo con las utilidades que se desprenden en otras cuestiones, cual sucede en los temas de salud y en otros innumerables aspectos *** [15] se equivocan, empero, en estas cuestiones de interés, tanto públicas como privadas, puesto que algunos no distinguen las disposiciones legales que de un modo parecido se adaptan a todos, sino que unos las omiten por pensar que se trata de cuestiones indiferentes, otros mantienen una opinión distinta sobre esas mismas cuestiones y creen que las normas legales, que no tienen un interés general, son útiles en todas partes. Y es por esto por lo que se dedican a las que no se adaptan a todos, aunque en cierto aspecto lleguen a averiguar lo que les favorecen y lo que reporta una utilidad pública. Y entre estas últimas se encuentran las que, en la mayoría de los pueblos y en atención a la índole particular de la región, fueron promulgadas sobre el consumo y sacrificio de los seres animados; no estamos obligados a su observancia, porque no

12 2 3 4

mantenimiento en el inicio implica un sentido ambiguo (como ocurre en la traducción latina de «Didot»), si se entienden análogos los dos conceptos que expresan la comparación. Está perfectamente entendido en la versión francesa de Bouffartigue-Patillon.

[15] Señala aquí Bouffartigue-Patillon, una laguna en el texto (pág. 51).

5 residimos en el mismo lugar. Pues bien, si se hubiera podido concluir un pacto con los animales, tal como ocurre entre los hombres, en el sentido de que ellos no nos causaran la muerte, ni nosotros a ellos de un modo indiscriminado, buena cosa hubiera sido prolongar la acción del derecho hasta ese punto; esa extensión redun-
6 daría en la seguridad. Pero, puesto que era difícil hacer partícipes de la ley a unos seres no dotados de razón, no había posibilidad de procurarse, a causa de su condición especial, una utilidad para lograr la seguridad que infundían otros seres animados, de un modo más cómodo que ante unos seres inanimados; sólo la facilidad que disfrutamos ahora para matarlos nos permite
7 gozar de una posible seguridad. Tales son las argumentaciones de los epicúreos.

13 Queda por exponer lo que la mayoría de la gente del pueblo suele aducir al respecto. Aseguran que los antiguos se abstuvieron de los seres animados no por respeto sino porque todavía no conocían el uso del fuego. Cuando lo aprendieron, lo estimaron más digno del aprecio y más sagrado y le dieron por nombre Hestía; por su parte, ellos se convirtieron en *synestíoi* (partícipes de un mismo hogar), y en lo sucesivo hicieron uso de los
2 animales. Porque el hombre por naturaleza propende a comer la carne aderezada, en cambio repugna a su naturaleza el comerla cruda. Así, pues, con el hallazgo del fuego, siguieron los hombres la línea que les marcaba su naturaleza, degustando la carne, gracias a la coc-
3 ción. De ahí que se dijera «chacales devoradores de carne cruda» [16] y, en tono de reproche, «te podrías comer crudo a Príamo» [17], y «cortando la carne cruda en trozos, comértela» [18], como si se pensara que el comer la carne cruda se relacionaba con los impíos... «Alzó las

[16] *Il.* XI 479.
[17] *Il.* IV 35.
[18] *Il.* XXII 347.

fuentes repletas de carnes de toda clase y las sirvió»[19].
Por tanto, al principio no se comieron a los animales 4
porque el hombre no era un ser comedor de carne cru-
da. Pero cuando se descubrió el uso del fuego, comie-
ron no sólo carne preparada en él, sino también casi
todos los demás alimentos. Que el hombre no coma car- 5
ne cruda lo ponen de manifiesto algunos pueblos ictió-
fagos[20], pues asan los peces, unas veces sobre las pie-
dras que se calientan en exceso por el sol; otras, sobre
la arena. Pero que el hombre sea carnívoro, lo demues-
tra igualmente el que ningún pueblo se abstiene de los
seres vivos; y no admitieron los griegos esta práctica
por perversión, puesto que también existe entre los
bárbaros.

El que prohibe comer la carne de los animales por 14
considerarlo, además, injusto, tampoco dirá que es le-
gal darles muerte y privarles de su alma. Pero, realmen-
te, la lucha contra los animales salvajes es algo conna-
tural a nosotros y a la vez justo. Porque unos atacan
a los hombres deliberadamente, como los lobos y los
leones; otros, sin proponérselo, como las víboras, que
muerden a veces al ser pisadas. Unos, pues, atacan a
los hombres; otros destruyen sus cosechas. Por todas
estas razones los perseguimos y les damos muerte, tan-
to si toman, como si no, la iniciativa de atacarnos, para
no sufrir nada de su parte. Pues cualquiera que vea una 2
serpiente le da muerte, si puede, para no ser víctima
de su mordedura él mismo ni ninguna otra persona. Por
un lado, se da el odio contra los animales que reciben
la muerte de nosotros y, por otro, el afecto del hombre
para el hombre. Sin embargo, siendo legal la guerra que- 3
sostenemos contra los animales, respetamos a muchos

---

[19] *Odisea* I 141-142.

[20] Nombre aplicado a varias poblaciones de las orillas del Mar Rojo y del Golfo Pérsico. Cf. Diodoro, III 16, 1.

de ellos que conviven con el hombre. Por ello los griegos no se comen los perros, ni los caballos, ni los asnos, sin embargo comen cerdo, animal doméstico del mismo género que la especie salvaje. Y lo mismo ocurre con las aves. Porque el cerdo no tiene otra utilidad que ser-
4 vir de alimento. Los fenicios y los judíos se abstuvieron de él [21], porque no se criaba esta especie en aquellos lugares; aseguran que tampoco en Etiopía se ve ahora esta especie animal. De igual modo que ningún griego ha sacrificado a los dioses un camello o un elefante, por cuanto que en el suelo de Grecia no se daban estos animales; tampoco en Chipre o Fenicia se ha ofrecido a los dioses aquel tipo de animal por la sencilla razón de que no existía en aquellas zonas. Por la misma razón tampoco sacrifican los egipcios un cerdo a los dioses [22]. El que algunos se abstengan totalmente de este animal viene a ser lo mismo que si nosotros rehusáramos comer camellos.

15 Pero ¿por qué motivo se puede abstener uno de comer seres animados? ¿Es que ello causa mayor perjuicio al alma que al cuerpo? Evidentemente, no ocurre ni una cosa ni otra, pues los animales carnívoros son más inteligentes que los demás. Al menos son cazadores y dominan la técnica de la caza, gracias a la cual sobreviven, y adquieren fuerza y vigor, como los leones y los lobos. De manera que la alimentación a base de carne
2 no daña al alma ni al cuerpo. El consumo de carne vigoriza, evidentemente, los cuerpos de los atletas, y también los médicos, con sus prescripciones alimenticias a base de carne, hacen que los cuerpos se recobren de
3 su debilidad. No es insignificante, en consecuencia, la

[21] Cf. IV 11 y 14.

[22] La fuente en que se basa Porfirio se encuentra en flagrante contradicción con varios autores antiguos. HERÓDOTO, II 14, por ejemplo, afirma la existencia del cerdo en Egipto.

prueba de que Pitágoras erró en sus opiniones: entre los sabios varones ninguno se dejó convencer de sus teorías, ni entre los siete ni entre los físicos posteriores; ni siquiera el sapientísimo Sócrates ni, por supuesto, sus discípulos.

Más supónte que incluso todo el mundo sigue esta 16
teoría. ¿Qué destino tendrá, entonces, la perpetuación del género animal? Todo el mundo sabe lo prolífico que es el cerdo y la liebre; añade simplemente, también todos los demás animales. ¿De dónde les vendrá el sus-
tento? y ¿qué les pasará a los agricultores?[23]. Porque, 2
si se destruyen las cosechas y no dan muerte a los que lo hacen, la tierra no podrá soportar tal cantidad de animales, y, por otra parte, los que mueran provocarán la ruina, como consecuencia de la putrefacción de sus cuerpos y no habrá modo de escapar a la epidemia que se extienda. El mar, los ríos y los lagos se llenarán de peces, el aire de pájaros y la tierra se verá repleta de animales de todas clases.

¿Cúantos se ven con dificultades para su curación, 17
si se abstienen de los animales? Desde luego se puede ver a los enfermos de la vista que conservan la visión
comiendo carne de víbora[24]. Un criado del médico 2
Cratero[25] se vio afectado de una extraña enfermedad: las carnes se le separaban de los huesos y no encontraba remedio alguno con las medicinas y se salvó con la ingestión de una víbora que se le aderezó como si fuera un pescado. Sus carnes recobraron la adherencia a sus
huesos. Muchos otros animales también curan enferme- 3
dades, si se degusta su carne, y también cada una de

---

[23] Estas ideas ya han aparecido en el cap. 11.

[24] Cf. Dioscórides, *Materia Médica* II 16, y Plinio, *Historia Natural* XXIX 38, 121.

[25] Puede tratarse del médico contemporáneo de Cicerón, mencionado por éste en *Ad Atticum* XII 13, 1, y Horacio en *Sátiras* II 3, 161.

las partes de otros. Todo esto es lo que se pierde el que renuncia a comer seres animados.

18 Pero si, como dicen, también las plantas tienen alma, ¡cuál sería la vida si no suprimimos animal alguno ni planta! Pero si no es impío el que corta las plantas, tampoco lo es el que mata animales [26].

19 Pero se dirá que no es necesario matar a un semejante, si realmente las almas de los animales son de la misma naturaleza que las nuestras. Mas si se admite que las almas se reencarnan por propia iniciativa, se podría afirmar que ello se debe a su apetencia de juventud, porque en ésta se da el goce de todas las cosas. ¿Por qué motivo, pues, no se encarnan de nuevo en una
2 naturaleza humana? Pero, si hay que admitir que lo hacen por propia voluntad y por su deseo de juventud, y que, además, deben pasar por toda clase de animales, puede que les sea grata la muerte de éstos, pues su regreso a la forma humana será más rápido, y el hecho de que los cuerpos sean comidos no suscitará en ellas ningún pesar cuando se vean privadas de éstos, sino que por el contrario les surgirá el deseo de encarnarse en una naturaleza humana, de modo que se afligirán cuando abandonen el cuerpo humano e, igualmente, se alegrarán cuando dejen los demás cuerpos. Con mayor rapidez, pues, volverán a integrarse en un ser humano, que está por encima de todos los seres irracionales, como la divinidad lo está por encima de los humanos. Motivo suficiente, por lo demás, para suprimir a los animales en general, nos lo proporciona el hecho de que
3 causen un mal por matar a los humanos. Mas si las almas de los hombres son inmortales y las de los seres irracionales mortales, no delinquimos los hombres al dar muerte a éstos, dado que con ello, si son inmortales,

[26] Ya tratado en I 6, 3. Intenta Porfirio una explicación en III 19, 2 y 27, 2.

prestamos un servicio: cooperamos a su regreso a la na-
turaleza humana.

Y si nos defendemos, no cometemos injusticia algu- 20
na; perseguimos al agresor. Resumiendo: si las almas
son inmortales, prestamos un servicio al dar muerte a
los animales; si son mortales las de los seres irraciona-
les, al suprimirlos no cometemos ningún acto impío. Pero 2
si nos defendemos ¿cómo no va a estar justificada nues-
tra actitud? Damos muerte a una serpiente y a un es-
corpión, aunque no nos ataquen, para que ningún otro
sufra algo de su parte, cooperando así a la defensa del
linaje común de la humanidad. Pero cuando atacan a
los hombres, a los que con ellos conviven o a sus cose-
chas, ¿cómo no va a estar justificado que les demos
muerte?

Y una vez que esto se considera una injusticia, que 21
no se haga uso de la leche, de la lana, de los huevos,
ni de la miel. Porque del mismo modo que se delinque
quitándole el vestido a una persona, otro tanto ocurre
al esquilar una oveja, pues la lana es su vestido. Tampo-
co la leche va destinada a nosotros, sino a los retoños
recién nacidos y la abeja recolecta la miel como alimen-
to específico suyo que se lo quitamos para deleite nues-
tro. He omitido el argumento de los egipcios, según el 2
cual, cometemos un delito, si tocamos las plantas. Más
si esto de que hablamos ha surgido para nosotros, la
abeja, a nuestro servicio, nos fabrica la miel, y la lana
se produce en las ovejas para adorno y abrigo nues-
tro[27].

A los propios dioses les sacrificamos animales para 22
cumplir con nuestra obligación de piedad. Entre ellos,
por lo demás, Apolo es el «matador de lobos» y Ártemis

[27] Cf. III 19, 3, donde se reclama un deber de justicia para los animales que nos sirven.

2 la «matadora de fieras»[28]. Porque todos los semidioses y héroes, que nos superan por su linaje y virtud, aprobaron el consumo de seres animados, hasta el punto de ofrecer a los dioses sacrificios de doce y cien víctimas. Y Heracles, es celebrado, entre otras cosas, como comedor de bueyes[29].

23 Por otra parte, aducir que Pitágoras desde sus comienzos intentó crear un clima de seguridad a los hombres apartándolos de la antropofagia, es una tontería. Porque si todos los hombres de la época de Pitágoras se comían entre sí, tonto sería el que intentara apartarlos de los demás seres vivos, a fin de alejarlos de la antropofagia. Pues precisamente por esto se podían inclinar más a ello, al descubrir que era lo mismo comerse entre ellos[30] que degustar la carne de cerdo o buey.
2 Pero si entonces no se daba la antropofagia, ¿qué necesidad había de este precepto? Y si promulgó esta ley para él y sus discípulos, hay que calificarlo de hipótesis infamante, porque tacha a los que convivían con Pitágoras[31] de antropófagos.

24 Podía resultar lo contrario de lo que él buscaba. Porque, si nos abstenemos de los seres animados, no solo nos veremos privados con ello de una riqueza y de un placer, sino también perderemos nuestras tierras de labor al ser devastadas por los animales. Toda la tierra se verá ocupada por serpientes y pájaros, de tal modo que las labores de cultivo resultarán difíciles, las semillas esparcidas en las sementeras serán inmediatamente arrebatadas por las aves y las cosechas que alcancen su punto de sazón serán consumidas por los cuadrúpe-

---

[28] Así Sófocles, *Electra* 6, y Plutarco, *De Sollertia animalium*, 966A.

[29] Así, en Eurípides, *Ifigenia en Áulide* 1570.

[30] Esta idea se repite en II 31, 3, y III 20, 7 y 26, 6.

[31] Sobre las comunidades pitágoricas, cf. el propio Porfirio, *Vida de Pitágoras* 20 y 54.

dos. Y, al producirse tal escasez de alimentos, una amarga necesidad impulsará a las gentes a atacarse mutuamente.

Y, realmente, también los dioses han prescrito a mu- 25
chos la consumición de animales para su curación y la historia está llena de ejemplos en los que los dioses ordenaron a algunas personas realizar sacrificios en su
honor y comerse las víctimas. En el regreso de los He- 2
ráclidas, las tropas que marchaban contra Lacedemonia al mando de Eurístenes y Procles [32], ante la escasez de víveres, comieron serpientes, que la tierra pro-
porcionó entonces al ejército como alimento. A otro ejér- 3
cito, que pasaba hambre en Libia, le cayó encima una
nube de langostas. En Cádiz también ocurrió lo siguien- 4
te: Bogo [33], el que fue ejecutado por Agripa en Metona, era el rey de Mauritania. Había atacado el Heraclion [34], que es un templo riquísimo; una ley prescribe a los sacerdotes de este santuario impregnar con sangre el al-
tar todos los días [35]. Que esto no se producía por una 5
decisión de los hombres, sino de acuerdo con la voluntad divina, lo demostró un suceso que entonces tuvo lugar. En efecto, al prolongarse el asedio, faltaron las víctimas y el sacerdote, que se hallaba en esta situación
de penuria, tuvo la siguiente visión: le parecía encon- 6
trarse enmedio de las columnas del Heraclion y ver, a continuación, a un pájaro posado frente al altar, que intentaba alzar el vuelo y venía a sus manos, una vez que lo conseguía; con él lograba impregnar de sangre
el altar. Después de este sueño, se levantó al amanecer 7
y se dirigió al altar, y situándose en lo alto del edificio,

[32] Hermanos gemelos, hijos de Aristodemo y de Argía. Cf. Pausanias, III 7, 1, y Apolodoro, *Biblioteca* II 8, 1-3.

[33] Personaje que intervino en las Guerras Civiles de Roma, primero a favor de César; después, a favor de Antonio. El episodio, que aquí se menciona debió de tener lugar en el sitio de Cádiz, en el año 38 a.C.

[34] Cf. A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leyden, 1967, págs. 155 y sigs.

[35] Sobre el ritual del Heraclión, cf. Silvio Itálico, III 14-31.

como en la visión, dirige desde allí su mirada y contempla al pájaro aquel del sueño, y se quedó quieto esperando que sucediera lo mismo que en la visión. El pájaro alzó el vuelo, se posó sobre el altar y se confió a las manos del sumo sacerdote y de este modo se efec-
8 tuó el sacrificio y el altar se impregnó de sangre. Más conocido que el precedente es el hecho acaecido en Cícico. Durante el asedio de Mitrídates a esta plaza [36] tuvo lugar la fiesta de Perséfone, en la que era preciso sacrificar una vaca. Los rebaños sagrados, de entre los que debía sacarse la víctima, pastaban frente a la ciudad, y ya había sido marcado el animal con la señal [37].
9 En el momento requerido la vaca mugió y pasó a nado el estrecho y, cuando los guardianes abrieron la puerta, se lanzó a la carrera y se detuvo en el altar; el sacrificio
10 a la diosa se consumó. Con toda lógica consideran que es muy piadoso hacer el mayor número posible de sacrificios a los dioses, porque parece serles grato.

26 ¿Qué estado sería aquél en el que todos los ciudadanos tuvieran ese modo de pensar? ¿Cómo se defenderían de los enemigos que les atacaran si consideraban el no dar muerte a ninguno de ellos como su más poderosa defensa? Resultarían aniquilados al momento. Larga empresa sería referir todos los inconvenientes que for-
2 zosamente surgirían. Que no es impío el matar y comer animales lo demuestra el hecho de que el propio Pitágoras, cuando antiguamente daban a los que realizaban ejercicios gimnásticos, para beber, leche y queso empapado en agua, para comer, al desecharse más tarde este régimen alimenticio y asignárseles a los atletas, como comida, higos secos, fue el primero en suprimir el antiguo régimen de comidas y dar carne a los gimnastas, con lo que encontró un elemento energético de primer

---

[36] La anécdota la cuenta, entre otros, PLUTARCO, *Lúculo* 10. El sitio de Cícico tuvo lugar en el año 73 a.C.

[37] Cf. HERÓDOTO, II 38, e *infra*, IV 7, 2 a propósito de los egipcios.

orden para el logro del vigor físico. Cuentan también 3
algunos que los propios pitagóricos tocaban los seres
animados, cuando hacían sacrificios a los dioses. Tales 4
hechos se recogen en Clodio y Heraclides Póntico, en
Hermarco el epicúreo, en los estoicos y en los peripaté-
ticos, entre los que también se encuentran todas las teo-
rías vuestras que se me han anunciado. Pero teniendo
la intención de refutar estos puntos de vista y los del
común de las gentes, podemos, lógicamente, exponer unas
observaciones previas.

En primer lugar, es preciso saber que mi exposición 27
no proporcionará una recomendación para cualquier exis-
tencia humana, pues no va destinada a los que ejercen
oficios manuales, ni a los atletas, ni a los soldados, ni
a los marineros, ni a los oradores, ni tampoco a los que
se dedican a actividades lucrativas, sino a la persona
que ha reflexionado quién es, de dónde ha venido y a
dónde debe encaminar sus pasos, y que ha asumido, en
lo que respecta a su alimentación y en otros aspectos
concretos, unas alternativas que contrastan con los de-
más sistemas de vida. A otras personas que no sean co- 2
mo ésta, ni un susurro dirigiríamos; pues ni siquiera
en este tipo de vida que llamamos corriente se puede
dar el mismo consejo a la persona adormilada, cuya única
preocupación en su vida consiste en procurarse, de donde
sea, ocasiones para su sueño, que a aquella otra que
está decidida a rechazar el sueño y a disponer todo su
entorno para mantenerse despierto. Al uno es necesa- 3
rio recomendarle bebidas alcohólicas, borracheras y co-
milonas, y aconsejarle que escoja una mansión sombría
y un lecho «suave, ancho y pingüe» [38], como dicen los
poetas, así como el consumir todo tipo de somníferos
que le produzcan pereza y olvido, ya por inhalación,
ya por unción, ya por ingestión líquida o sólida. Al otro, 4

[38] *Ilíada* XVIII 541-542.

en cambio, hay que recomendarle una bebida ligera y ausencia de vino, una comida suave tendente casi al ayuno, una vivienda luminosa, a la que le llegue un aire suave y el viento, y hay que aconsejarle, igualmente, que genere una vigorosa excitación de preocupaciones y de in-
5 quietudes y que se consiga un lecho sencillo y seco. Si por naturaleza somos aptos para esto, para sintetizarlo en una palabra, para mantenernos despiertos, digo, haciendo una ligera concesión al sueño en cuanto que no somos del país en que siempre se encuentran despiertos, o bien no lo somos, y estamos constituidos para dormir [39], sería ello otra cuestión que necesitaría largas demostraciones.

28 A este hombre, que de una sóla vez ha intuido la insulsez de nuestro devenir en este mundo y de la morada que habitamos; que ha percibido su condición natural de vigilia y ha averiguado la somnolencia del lugar en que reside; a este hombre, pues, dirigimos nuestras palabras y le transmitimos un sistema de alimentación en consonancia con la desconfianza que le inspira su re-
2 gión y el conocimiento que de sí mismo tiene. Le invitamos a que permita a los dormilones que se queden echados en sus camas, teniendo, por nuestra parte, la precaución de no contagiarnos de los sopores y el sueño, del mismo modo que se contagian de ceguera los que miran a los ciegos y acaban bostezando los que están con quienes se encuentran bostezando. Y ello puede ocurrirnos por ser el lugar en que residimos propicio a los enfriamientos, pudiendo por ello fácilmente provocar la inflamación de la vista, dado que también es zona pantanosa, y las exhalaciones que en ella se producen causan pesa-
3 dez de cabeza y olvido en todas las personas [40]. Pues

[39] Para este aspecto del sueño y la vigilia, cf. Porfirio, *Ad Marcellam* 6, §§ 12, 15 y 16.

[40] Según la tradición médica de la antigüedad, la humedad y el frío producían toda una serie de enfermedades, como la ceguera, la cefalalgia, etc. Cf. Hipócrates, *Epid.* 1, 4; Platón, *Fedón* 109b...

bien, si los legisladores fijaron a las ciudades los aspectos legales, intentanto llevar a los hombres a una vida contemplativa y a una existencia racional, era necesario sin duda que éstos les hicieran caso y aceptasen las concesiones sobre los temas de alimentación. Mas si aqué- 4
llos, ateniéndose a la llamada por naturaleza vida media, establecen unas normas que incluso aceptaría el vulgo, para el que los hechos externos y corporales merecen el calificativo por igual de bienes o de males, ¿por qué razón, invocando la norma, se suprimía una vida que es mejor que cualquier norma escrita, establecida para la mayoría, porque especialmente aspira a una ley no escrita y divina?

La cuestión es así: la contemplación que nos hace 29
felices [41] no consiste en un cúmulo de razonamientos ni en un conjunto de conocimientos, como se podría creer, ni tampoco en base a la cantidad de razonamientos consigue su desarrollo, porque en ese caso nada impediría que los que abarcaran todas las disciplinas fueran felices. Mas en la práctica falta mucho para que toda disci- 2
plina logre su contemplación; ni siquiera lo logra el entorno de su realidad existencial, si con él no coopera una transformación de la naturaleza y la propia vida. Porque, dado que en cada objetivo tres son los fines, 3
según dicen, para nosotros [42] el fin es la consecución de la contemplación del ser, que al producirse logra nuestra conjunción, en la medida de nuestras posibilidades, con lo contemplativo y lo contemplado. Pues no se pro- 4
duce un regreso a un ente extraño, sino a la propia esencia de uno; y la unión natural sólo se verifica con su propia

[41] Esta idea, con un carácter menos restrictivo, la expresa también PORFIRIO en *Carta a Anebón* 2, 18b (de los fragmentos editados por A. R. SODANO, Nápoles, 1965) y, en el citado ESTOBEO, III 21, 28, donde dice literalmente: «la adquisición de la perfecta felicidad se logra a través de la sabiduría».

[42] Los otros dos fines son el placer, en la vida alegre, y el honor (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1905b22) o la pasión moderada (PORFIRIO, *Sentencias* 32), en la vida corriente.

entidad. Y la propia esencia es el intelecto, de tal forma
5 que el fin es vivir según el intelecto. Apuntando a esto,
actúan los razonamientos y las disciplinas que versan
sobre aspectos externos, ejercen una acción purificado-
ra sobre nuestro ámbito [43], pero no colman nuestra fe-
licidad. Pues si la felicidad se basara en la adquisición
de razonamientos, sería posible alcanzar el fin sin pres-
tarle atención a los alimentos ni a ciertos hechos. Pero
puesto que es necesario cambiar nuestra vida actual por
otra, purificándonos a través de razonamientos y activi-
dades, examinemos, pues, qué razonamientos y qué ac-
tos nos sitúan en ella.

30 ¿Es que lo que nos separa de las percepciones sen-
sibles y de las pasiones que con ello se relacionan y que,
en la medida de lo posible, nos lleva a una vida intelec-
tual, sin imaginación ni pasión, no sería de esa índole
y, en cambio, lo opuesto hay que considerlo extraño y
rechazable tanto más cuanto que en la medida en que
nos separa de la vida intelectual nos arrastra a la sensi-
2 ble? Creo que es una consecuencia lógica admitirlo. Porque
nos parecemos a los que se han ido a un pueblo extra-
ño, de buen o mal grado [44]: no sólo se ven privados de
sus ambientes familiares, sino también, al quedar in-
mersos en experiencias, hábitos y normas ajenas de la
tierra extraña que pisan acaban teniendo una adapta-
3 ción a ellas. Por consiguiente, de este modo quien pien-
sa regresar a su país de origen no sólo desea ponerse
en camino, sino también, para ser aceptado, procura des-
prenderse de todos los rasgos típicos, que ha adquirido,
del país que deja, y se esfuerza por traer a su memoria
lo que dominaba de su tierra y ha olvidado, condición
4 ésta indispensable para ser aceptado por los suyos. Del
mismo modo también es necesario que nosotros, si te-

[43] Acepto la corrección de Reiske, *tópon*, al *trópon* de los códices.

[44] Reiske añadió el *akoûsin ê*, lo que unánimemente ha sido acep-
tado, a tenor del contexto.

nemos la intención de regresar a nuestra propia esencia, abandonemos todo lo que hemos adquirido de nuestra naturaleza mortal juntamente con la atracción que sobre nosotros ejerce, y por la que se ha originado nuestra caída, y que nos acordemos de nuestra feliz y eterna esencia, apresurándonos a regresar a una identidad sin
color ni cualidad[45]. Para ello usaremos de dos recur- 5
sos: el uno consistirá en rechazar todo lo material y mortal; el otro, en esforzarnos por regresar y superarnos haciendo nuestro trayecto de vuelta de un modo distinto
al descenso de entonces. Eramos esencias intelectuales, 6
y todavía lo somos, si nos mantenemos limpios de toda sensación e irracionalidad. Estábamos unidos a lo sensible a causa, por una parte, de nuestra incapacidad para consolidar una unión perenne con nuestro intelecto y, por otra, por el poder, por así decirlo, que nos arras
tra a las cosas terrenales. Todas las potencias que ac- 7
túan con lo sensible y el cuerpo, al no permanecer el alma en lo inteligible, germinan, tal como ocurre por la mala calidad de una tierra que, por muchas veces que reciba la simiente del trigo, produce cizaña. Así sucede también por una especie de mala condición del alma, que no destruye su propia esencia[46], pero, al generar irracionalidad, queda unida a lo mortal y desviada de lo suyo propio y orientada a lo que le es extraño.

De modo que, si hemos deseado regresar a nuestra 31
situación original, debemos esforzarnos, en la medida de lo posible, por apartarnos de la sensación, de la imaginación y de la irracionalidad inherente a éstas y de las pasiones que en esta última se dan, en la medida en que nos lo permita la necesidad del género humano.
En el orden intelectual debe organizarse bien la situa- 2

---

[45] Esta concepción negativa de la identidad remonta al propio PLATÓN, *Fedro* 247c.

[46] Esta idea se debe, quizás a PLOTINO, *Enéadas* 3, 12.

ción, procurando la paz y la tranquilidad [47], como consecuencia de la guerra declarada a la irracionalidad, para oír hablar no sólo del intelecto y de los inteligibles, sino también para gozar, en la medida en que nos sea posible, de su contemplación, situándonos en una incorporeidad, y viviendo con la verdad gracias a aquél, y sin la falsedad que acompaña a todos los aspectos que son
3 connaturales a los cuerpos. Hay que desnudarse de los muchos vestidos que nos cubren [48]: del visible y carnal y de los que nos ponemos por dentro ajustados a la piel. Desnudos y sin túnica, ascendamos al estadio para tomar parte en los juegos olímpicos del alma. El punto de partida es el desnudarse y sin este requisito no se pue-
4 de luchar. Pero puesto que nuestra ropa es visible e interior, nos la quitamos también a la vista y en privado. Porque, por ejemplo, el no comer o el no recibir un dinero que se nos dé es algo que puede darse visible y públicamente, pero el no desear algo forma parte de una
5 actitud que no se trasluce. De manera que, aparte de los hechos, hay que separarse también de la atracción que ejercen sobre nosotros y de la pasión que a ellos nos empuja. Porque ¿qué se gana, con mantenerse alejados de los hechos, si quedamos fijados a las causas que los motivan?

32 La separación puede producirse con la violencia y puede producirse también por la persuasión y de acuerdo con la razón, merced a la consunción y, se podría

---

[47] Recuerda esta idea a PLATÓN, en *Fedón* 84a: «procurándose (el alma) el sosiego de sus pasiones, aceptando el razonamiento...» Vuelve Porfirio a recoger la idea en I 47, 2.

[48] Esta simbología de los vestidos (de resonancias cristianas, por lo demás) está ampliamente documentada en la antigüedad clásica tardía (entre otros, PLOTINO, *Enéadas* I 6, 7, y FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Explicaciones alegóricas de las leyes sagradas* II 56). El propio Porfirio la vuelve a utilizar en II 46, 1. Aparece también en otra de sus obras, *La gruta de las ninfas* 14.

decir, olvido y muerte de aquellas causas. Realmente, la mejor separación resulta ser aquella que no mantiene contacto con aquello de que se desprendió uno. Por supuesto que lo que se ha separado por la violencia, en el ámbito de lo sensible, lleva en sí una parte o una huella de la separación. Se presenta la separación en 2
un ambiente de continua inactividad. Y esta inactividad la proporciona, juntamente con la reflexión constante sobre lo inteligible, la abstención de las sensaciones que despiertan pasiones, entre las que se cuentan las que nacen de la comida.

Hay que abstenerse, pues, no menos de otros moti- 33
vos perturbadores que de ciertos alimentos, que por su propia índole pueden despertar las pasiones de nuestra alma. Pero incluso debe considerarse la cuestión desde el siguiente punto de vista. Dos fuentes manan aquí pa- 2
ra atadura del alma [49] y por ellas, como repleta de pócimas letales, se ve envuelta en el olvido de sus contemplaciones familiares; son esas fuentes el placer y el dolor. De éstos es motivador, por igual, la sensación, la 3
percepción sensible que a ella corresponde y los acompañantes de las sensaciones, a saber, imaginaciones, opiniones y recuerdos; provocadas por todos ellos surgen las pasiones y la irracionalidad que, acrecentada en su conjunto, empuja al alma hacia abajo y la aleja de su habitual deseo por la realidad existencial. Hay que ale- 4
jarse, por consiguiente, con todas nuestras fuerzas de las sensaciones. Y estas separaciones se darán gracias a nuestras renuncias a las pasiones que se producen en el ámbito de lo sensible y de lo irracional. Las sensa- 5

---

[49] La imagen de la fuente que encadena no es muy afortunada. Se mezclan aquí dos conceptos, el de las ataduras (muy utilizado por Porfirio), y el de las dos fuentes, cuyo origen remonta a PLATÓN, *Leyes* 636d: «Ésas son, en efecto, dos fuentes (el placer y el dolor) que corren libremente por naturaleza.»

ciones se dan a través de lo que vemos, oimos, gusta-
mos, olemos y tocamos. En efecto, la sensación es una
especie de metrópolis de la extraña colonia de pasiones
6 que hay en nosotros. Mira, pues, en cada una de las
sensaciones qué gran estímulo de pasiones penetra en
nosotros: por un lado, con el espectáculo de la competi-
ción de caballos y atletas o de danzas lascivas y, por
otro, la contemplación de mujeres. Ambas cosas son pá-
bulo del elemento irracional y lo subyugan con las re-
des que de todo tipo le tienden.

34 En todos estos casos, el alma, fuera de sí por la irra-
cionalidad, hace saltar a los hombres, gritar y vocife-
rar, al inflamarse, por influjo de la turbación interna,
2 la turbación externa, que le prendió la sensación. Las
emociones que se provocan por el sentido del oido, co-
mo consecuencia de determinados ruidos, rumores, pa-
labras indecorosas e injurias logran que la mayoría de
los hombres, eliminada totalmente su facultad de racio-
cinio, se lancen como enfurecidos por el aguijón y que
otros, en cambio, en actitudes de afeminados se mue-
3 van adoptando variadas posturas. El empleo de sahu-
merios perfumados o aromas olorosos, que trafican con
los propios deseos amorosos de los enamorados, ¿a quién
se le escapa la carga de irracionalidad del alma que aumen-
tan? Porque de las pasiones que se provocan a través
del gusto ¿qué se podría decir?, al haberse entrelazado
4 en este aspecto, en especial, una doble atadura. Una es
aquella que las pasiones provocadas por el sentido del
gusto engordan; la otra es la que hacemos pesada y vi-
5 gorosa por la ingestión de cuerpos extraños. Porque dro-
gas, como dijo un médico en algún lugar [50], no son só-
lo los preparados por la medicina, sino también las co-

[50] Puede tratarse del médico pitagórico Andrócides que vivió en el siglo III a.C., según P. Corsen, «Die Schrift des Arztes Androkydes», *Rh. Mus.* 67 (1912), 240.

midas y bebidas que se toman cada día para nuestra
manutención, pues el elemento letal que de éstas se trans-
fiere al alma es mucho más peligroso que el que se des-
prende de los venenos para la destrucción del cuerpo.
Las sensaciones por el tacto, casi le dan forma corpó- 6
rea al alma y la provocan muchas veces hasta el punto
de emitir sonidos inarticulados, como si de un cuerpo
se tratase. De todas estas sensaciones surgen agrupa- 7
dos recuerdos, imaginaciones y opiniones que, desper-
tando un enjambre de pasiones, dejan al alma llena de
temores, deseos, cóleras, ansias amorosas, seducciones,
dolores, envidias, inquietudes, enfermedades y pasiones
de este tipo [51].

Es, por tanto, intenso el combate para mantenerse 35
uno incontaminado de estas pasiones y grande es el es-
fuerzo para verse libre de su práctica, sobre todo te-
niendo presente, noche y día, la presión que ejerce la
necesidad de la sensación. Por ello, en la medida en que 2
podemos, hay que alejarse de tales lugares en los que,
aún sin querer, es posible verse inmerso en la multitud.
Hay que precaverse del combate en el que se ponga de
manifiesto la experiencia de las pasiones y, si se quiere
también, de la victoria; igualmente, de la falta de entre-
namiento, síntoma de inexperiencia [52].

Esto es lo que oimos decir de «las hazañas de los 36
varones de antaño» [53], pitagóricos y sabios. Los unos ha-
bitaban los lugares más desérticos; los otros, los tem-
plos y recintos sagrados de las ciudades [54], de los que
estaba ausente todo tipo de agitación. Platón eligió la

---

[51] Aunque con menos detalle, también PLUTARCO habla de las perturbaciones provocadas por los sentidos (*De esu carnium* 997 B-D).

[52] Parece inspirado este pasaje en PLATÓN, *Leyes* I 647d, en que aparecen estos términos como «lucha», «inexperiencia».

[53] *Ilíada* IX 524.

[54] También los pitágoricos, según atestigua Jámblico, pudieron residir en templos y bosques sagrados.

academia para vivir, que era no sólo un lugar aislado y alejado de la ciudad, sino también, según dicen, malsano [55]. Otros, en fin, no escatimaron sus ojos por
2 el deseo de una contemplación interior continua. Pero si alguien cree que, al mismo tiempo que convive con los hombres y sacia sus sentidos de las pasiones que estos le piden, va a permanecer impasible, olvida que se engaña a sí mismo y a los que en él confían, e ignora también de las pasiones, en gran medida, que su dependencia de ellas guarda una relación directa con su independencia de la multitud. Pues no habló en vano ni mintió
3 sobre la naturaleza de los filósofos el que dijo [56]: «Éstos quizá, desde su juventud, no saben el camino que lleva al ágora, ni donde se encuentra el tribunal ni el edificio que alberga al consejo o alguna otra junta pública de la ciudad. En cuanto a las leyes y acuerdos (de palabra o por escrito) ni los ven ni oyen hablar de ellos. Los afanes de los grupos de amigos por conseguir los cargos públicos, reuniones, comidas y festines con tocadoras de flauta, ni siquiera en sueños se les ocurre tomar
4 parte en ellos. Los orígenes nobles o indignos de una persona en la ciudad, la tara de nacimiento que tenga uno por sus antepasados, bien sean varones o mujeres, a uno de estos filósofos le pasa más desapercibido que el número de barrilillos que pueda llenar el mar, según se dice [57]. Y todas estas cosas ignora que no las sabe, pues no se aparta de ellas para gozar de buena opinión, sino que, simplemente, su cuerpo tan sólo se halla en la ciudad y allí reside, y su pensamiento, teniendo por insignificantes y en nada a todas estas cosas, revolotea por todas partes menospreciándolas y, como dice Píndaro, sin rebajarse a ninguna cosa de las que le son próximas.»

[55] Cf. Eliano, *Historia varia* IX 10.

[56] Platón, *Teeteto* 173c-174a.

[57] Expresión proverbial.

Dice Platón, a propósito de esto, que al descender 37
a los objetos mencionados no se queda uno impasible por su influencia, sino por el hecho de no vincularse a ningúno de ellos. Y es por esto por lo que el filósofo no sabe el camino que lleva al tribunal ni al edificio del Consejo ni a ningún otro lugar de los enumerados. No conoce los lugares y los frecuenta, pero al frecuen- 2
tarlos y llenar sus sentidos de ellos es evidente que ninguno de ellos ignora, pero por el contrario, al no mantener contacto con ellos —lo asegura Platón— e ignorarlos, el filósofo ni siquiera sabe que los ignora [58]. Y en 3
cuanto a acudir a los festines ni siquiera en sueños, afirma, se le ocurre. Mucho menos se irritaría si se viera privado de salsas y trozos de carne aderezados. ¿Es que enteramente se alimentará con este tipo de comidas? En absoluto, cuando haya considerado que todo ello es insignificante y nulo, si observa la abstinencia; en cambio es importante y perjudicial, si los consume. «Dos pruebas se ofrecen en la realidad: la una, divina y felicísima; la otra, sin relación con la divinidad y muy desdichada» [59]. El filósofo intentará asemejarse a la primera y diferenciarse de la segunda. Llevando una vida parecida al ejemplo que quiere imitar, esto es, sencilla, autosuficiente y lo menos posible relacionada con los temas mortales.

Mientras se discuta sobre el tema de los alimentos 38
y se plantee la cuestión de qué determinado alimento deba consumirse, pero no se tenga en consideración, si ello fuera posible, que hay que abstenerse de todo alimento, se defiende a las pasiones y aspira uno a la gloria popular, por estimar que no le ofrece interés alguno

---

[58] Hay un juego de palabras que dificulta, en cierto modo, la comprensión del texto. Por otra parte, Porfirio quiere poner de relieve que, aunque el filósofo no se vincule a las cosas terrenales, es importante que adopte el modo de vida que más abajo propone.

[59] *Teeteto* 176e-177a.

2 la discusión. Sin duda el filósofo no se alejará[60] a la fuerza, porque, al verse obligado, se queda con mayor empeño en el lugar de donde se le obliga a salir. Por otra parte, no estimará hacer algo indiferente, si consolida su atadura. De modo que, concediendo tan sólo a la naturaleza lo estrictamente necesario, y ello, liviano y dentro de un régimen alimenticio todavía más liviano, alejará de sí todo lo que, en contra de esto, contribuya
3 a su placer. Porque, está convencido, según lo han dicho, de que la sensación viene a ser un clavo que fija el alma al cuerpo, y que, por la misma herida que le hace la pasión, la asegura y clava al goce corporal[61].
4 Pues si las sensaciones no obstaculizaran la pura actividad del alma, ¿qué peligro había de quedarse uno en el cuerpo, impasible ante las conmociones corporales?

39 ¿Cómo se podría enjuiciar y expresar una pasión que
2 no se ha experimentado ni se ha presenciado? Pues la mente se concentra en sí misma, aunque nosotros no estemos con ella. Pero el que se desvía de la mente se queda en el punto en que se extravió y, al correr de allá para acá con la atención puesta en la percepción sensible, se mantiene allí donde se consigue esta per-
3 cepción. Una cosa es no prestar atención a los hechos sensibles por estar implicado en otros temas y otra distinta es pensar que uno no se encuentra presente cuando se fija en ellos. Por supuesto, no se demostrará que Platón admite esto, a no ser que se quiera argumentar
4 que éste se engaña a sí mismo. El que consiente en admitir alimentos y en asistir, voluntariamente, a espectáculos en los que se ejercita la vista, en participar en reuniones y en unirse a las risas, por su propia acepta-

[60] De este mundo. Alusión al suicidio. Cf. I 31, 1, y II 47, 1, en donde se concluye que la separación violenta del cuerpo no es posible para el alma.

[61] Metáfora sacada de PLATÓN, *Fedón* 82e y 83d.

ción se encuentra ya donde está la pasión. Pero el que 5
se concentra en otros temas y se aparta de lo sensible, es precisamente la persona «que se ofrece como objeto de irrisión no sólo a las siervas tracias, sino también al resto de la multitud» [62], y cuando desciende a los hechos «se ve envuelto en una total confusión», pero sin quedar por completo insensible, ni tampoco captarlos plenamente, sino que actúa tan sólo de un modo irracional [63]. Platón no se atrevió a decir esto, pero afirma 6
que «tratándose de injurias, el filósofo no tiene como cosa suya el injuriar a nadie, porque ignora los defectos de las gentes, por no haberse preocupado de ello. Al no saberlo, pues, resulta rídiculo, y en los elogios y en las manifestaciones jactanciosas de los demás procede sin disimulos y se ríe abiertamente, dando la impresión de ser un atolondrado» [64].

De modo que a causa de su inexperiencia e inhibi- 40
ción no conoce la realidad de los hechos, porque, si se desciende a su comprobación y si se obra con una actitud irracional, no es uno capaz de contemplar en su integridad la realidad del mundo según el intelecto. Porque 2
ni siquiera los que dicen que tenemos dos almas nos han concedido dos capacidades de atención, pues de ese modo habrían logrado la unión de dos seres vivos que, dentro de lo posible, cuando el uno estuviera entregado a otros temas, el otro no podría asumir las actuaciones del otro [65].

---

[62] PLATÓN, *Teeteto* 174c.

[63] El filósofo, según Porfirio, queda insensible, incapaz, ante la realidad del mundo, y no llega a aprehenderla porque se mueve de un modo irracional.

[64] PLATÓN, *Teeteto* 174c-d.

[65] Esta idea parece estar tomada de PLOTINO, *Enéadas* IV 3, 31, en donde dice: «pues de este modo habrá enteramente seres vivos que nada común tienen entre sí».

41 Mas ¿por qué era necesario extinguir las pasiones
y, a consecuencia de ellas, nosotros mismos sucumbir,
y preocuparnos cada día, si ello era posible, de actuar
de acuerdo con el intelecto estrechamente relacionados
con los hechos mortales pero sin la vigilancia de aquél,
como algunos pretenden demostrar? «Pues la mente ve
2 y la mente escucha» [66]. Y si, comiendo deliciosos man-
jares y bebiendo un vino exquisito, eres capaz de ligarte
a hechos inmateriales, ¿por qué razón no lo vas a ser
de relacionarte con cortesanas y de realizar actos que
3 es indecoroso mencionar? Éstas son totalmente las pa-
siones del niño que hay en nosotros [67], y en cuanto que
son vergonzosas, te negarás a ser arrastrado hacia ellas.
Porque ¿cuál es la distinción que establece la suerte,
según la cual es posible experimentar unas sin quedar
implicado en ellas y, en cambio, otras permiten satisfa-
4 cerlas manteniéndose uno en los inteligibles? No hay
motivos, pues, para que entre el común de las gentes,
unas se consideren vergonzosas y otras no, ya que ver-
gonzosas son todas, al menos en relación con una vida
acompasada al intelecto, y hay que alejarse de todas ellas
como de los placeres eróticos. Pero hay que conceder
un poco de alimento a la naturaleza por la necesidad
5 del género humano. Allí donde hay sensación y percep-
ción sensible, hay separación de lo inteligible. Y cuanto
mayor es la excitación de la irracionalidad, tanto ma-
yor es la separación de lo intelectual, pues no es posi-
ble, al andar zarandeando de aquí allá, estar en todos
sitios. Porque no aplicamos nuestra atención con una
parte de nosotros, sino con todo nuestro ser [68].

---

[66] EPICARMO, fr. 12 DIELS-KRANZ.

[67] La imagen del niño que hay en nosotros ya aparece en PLATÓN, *Fedón* 77e.

[68] Esta forma de ejercer nuestra atención la toma Porfirio de PLOTINO, *Enéadas* V 1, 12, donde dice que «no es una porción del alma, sino toda ella entera».

El creer que una persona, apasionada por la sensa- 42
ción, puede, ejercer su actividad en contacto con los in-
teligibles ha precipitado a la ruina también a muchos
bárbaros [69], que por desprecio se han entregado a toda
clase de placeres. Afirmaban éstos, que, relacionándose
con otros objetos, se puede [70] permitir a la irracionali-
dad utilizar los elementos sensibles. Porque he oído a
algunos que, en defensa de su desgracia, decían de
este modo: «no nos ensucian los alimentos, del mismo 2
modo que la suciedad de las olas no mancha el mar.
Porque dominamos todos los alimentos, al igual que el
mar todas las olas. Y si el mar cerrara su boca, de mo-
do que no recibiera corrientes de agua, resultaría gran-
de con relación a sí mismo, pero pequeño con relación
al universo, al no poder eliminar todas sus suciedades.
Pero, si tuviera la precaución de no mancharse, no las
recibiría. Más, precisamente por esto, lo recibe todo, por-
que conoce su dimensión y no desvía de su curso lo que
le llega. Y nosotros, añaden, si tomamos precauciones 3
ante los alimentos, quedamos sujetos a un sentimiento
de temor. Pero es necesario que todo lo tengamos some-
tido. Porque, si una pequeña cantidad de agua recibe
alguna impureza, inmediatamente se mancha y se en-
turbia por la suciedad, pero el abismo no se ensucia.
Así también los alimentos dominan a los débiles, pero
donde hay un abismo de posibilidad, todo se acepta y

[69] El texto está deteriorado en este punto. Los códices traen un extraño *tôn dýnasthai*, que han tratado de corregir de diversas maneras algunos autores como Bouffartigue-Patillon que proponen *tôn dynámeōn... dynásthai*, con una laguna, para la que apuntan una ingeniosa solución. La sustitución propuesta por Hercher, *tôn* por *ton*, tampoco resuelve la dificultad del texto.

[70] Estos «bárbaros» son los gnósticos y también, según Bernays (*Theophrastos' Schrift...*, pág. 145), los cristianos, aunque no en este pasaje concreto, sino precisamente en su obra *Contra los cristianos*, fr. 39 Harnack (Berlín, 1916).

4 no se sufren los efectos de la suciedad»[71]. Con tales consideraciones se engañaban a sí mismos, y sus actos estaban en consonancia con sus propios errores y, echándose desde un abismo de libertad a uno de miseria, se
5 ahogaron. Esto hizo también que algunos de los cínicos lo ambicionaran todo[72], tras implicarse en el motivo de los errores que suelen llamar lo indiferente.

43 Pero el hombre precavido y que está al acecho de los encantos de la naturaleza[73], que examina la naturaleza del cuerpo y, conoce que éste se encuentra ensamblado, como un instrumento musical[74], a las potencias del alma, sabe que la pasión está presta a hacer oír su voz, lo queramos o no, al ser golpeado el cuerpo por elementos de fuera y llegar la percusión a la percepción sensible. Resulta ser, en efecto, la percepción sensible la resonancia, pero no es posible que resuene el alma sin volverse toda ella hacia el sonido y sin orientar
2 hacia él su ojo supervisor. No pudiendo la irracionalidad dilucidar por completo hasta qué punto ejerce su influencia, cómo actúa, de dónde se origina y a quiénes afecta, ni teniendo en sí la capacidad de examen, cuando ejerce su acción, de un modo parecido a los caballos sin auriga, es difícil, por un lado, organizar un plan de acción de un modo conveniente cara a los aspectos externos y, por otro, conocer la oportunidad y la moderación de un régimen alimenticio, si no está encima el ojo del auriga, que acompasa los movimientos y lleva las

---

[71] Esta cita se debe entender como un recurso estilístico, que representa el sentir de los supuestos adversarios.

[72] Dentro de las dos categorías de cínicos que distingue el emperador JULIANO *(Discursos* VIII y IX), los que desprecian el mundo y los que llevan una existencia desvergonzada, se refiere aquí Porfirio a los segundos, a los que denomina (junto con Juliano) *pantoréktai*, esto es, «que lo ambicionan todo», «que se lo permiten todo».

[73] Cf. I 28, 1.

[74] Esta comparación la vemos en PLATÓN, *Fedón* 86a y 92d, y PLOTINO, *Enéadas* III 6, 4, 41.

riendas de la irracionalidad, que en sí es ciega. El que 3
elimina de la irracionalidad la supervisión del razonamiento y le permite actuar según su propia naturaleza, sería capaz de acceder a su deseo y a su irascibilidad en la misma medida y de ponerse en movimiento por su propio impulso hasta donde le plazca. Nos ofrecerá, al menos, un bello ejemplo de seriedad y unos actos razonados, si se mueve en unas actividades del ámbito irracional al margen de la supervisión que debe suponer el razonamiento.

Sin embargo, la diferencia entre el hombre virtuoso 44
y el malvado parece consistir en que el uno tiene en todo lugar el razonamiento a su lado como dominador y regulador del elemento irracional y el otro realiza la mayoría de sus actos omitiendo en todos ellos el reconocimiento y la cooperación de la razón. Por ello el uno se denomina irracional y llevado por la irracionalidad y el otro razonador y dominador de todo elemento irracional. Y, por supuesto, para la mayoría las faltas se 2
cometen de palabra, de obra, con los apetitos y con las actitudes coléricas; por el contrario, los buenos actos son inherentes a los virtuosos, porque aquéllos permitieron al niño hacer lo que quisiera y éstos encomiendan esta facultad al pedagogo y con su ayuda rigen sus actos. Así también, en los alimentos y en otras activida- 3
des o goces corporales, el auriga con su presencia impone moderación y oportunidad, pero, si está ausente y, como dicen algunos, se encuentra ocupado en sus propios asuntos, o bien mantiene fija nuestra atención en él, y no permite a la irracionalidad apasionarse ni realizar enteramente actividad alguna, y, además, consiente que esta atención nuestra se centre en el niño sin su colaboración, en estas circunstancias aniquila al hombre, arrastrado por la locura de lo irracional.

Por ello a los varones virtuosos la abstención de ali- 45
mentos, goces y actos corporales les es más conveniente

que su contacto con ellos, por el hecho de que, si se establece el contacto corpóreo, es necesario descender de nuestros propios hábitos para someternos al influjo
2 del elemento irracional[75] que hay en nosotros. Y esto se da todavía más en la consumición de alimentos, porque lo irracional no establece un cálculo de lo que vaya a resultar de ellos y por naturaleza no puede conocer
3 lo que está ausente. Y si fuera posible alejarse de los alimentos, del mismo modo que lo hacemos de las cosas sensibles, al quedar fuera del alcance visual (pues es posible aplicarse a otros objetos, tras haber adormecido las imágenes que de aquéllos se desprenden), sería sensato, tras una mínima concesión a la necesidad de una
4 mortal naturaleza, el retirarse de inmediato. Pero surge la necesidad de un tiempo prolongado por motivo de la cocción y digestión; de la consecución de una ayuda que proporciona el sueño, la tranquilidad y todo tipo de relajación. Además de eso, como consecuencia de la digestión, se produce una subida de temperatura y la deposición de excrementos. Así, necesario es que esté presente el pedagogo, que, eligiendo alimentos ligeros que faciliten su labor, cumplirá con la función encomendada a la naturaleza, previendo el futuro y la magnitud del impedimento que se nos vendría encima, si consentimos a los deseos echarnos un peso difícil de sostener por un mínimo placer, que reciben al tomar el alimento para deglutirlo[76].

46 No inadecuadamente, pues, la razón, desechando la abundancia y el exceso, limita lo necesario a lo mínimo,

---

[75] El contexto sugiere una interpretación subjetiva de la construcción *eis paidagogían toû... alogístou*, es decir, renunciando a nuestros propios hábitos, nos sometemos «a la instrucción del elemento irracional». Muy bien lo entiende Bouffartigue cuando traduce «se mettre à l'école de l'élement déraisonable».

[76] Hay una dependencia estrecha del estoico romano Musonio Rufo en los capítulos 45 a 55, según Bouffartigue-Patillon *(ed. cit.,* págs. 31-32), a propósito de la comida y digestión.

si tiene la intención de evitar las dificultades, al procu-
rarse los alimentos, por su necesidad de mayores sumi-
nistros, si desea no tener necesidad, mientras los dispo-
ne, de mayores servidores, ni piensa conseguir mayores
placeres con la comida, si proyecta, al saciarse, no ad-
quirir una mayor pereza, ni caer en la somnolencia por
la pesadez de su saciedad, ni, finalmente, si llena su cuerpo
de alimentos grasos, tiene la intención de forjarse una
atadura muy sólida y a sí misma convertirse en perezo-
sa y endeble en exceso para acometer sus funciones pro-
pias. Que nos demuestre, pues, un hombre cualquiera, 2
que desee, en la mayor medida posible, vivir de acuerdo
con el intelecto y quedar libre de los ajetreos de las pa-
siones corporales, que nos demuestre, digo, que la con-
sumición de carne es más fácil de conseguir que los ali-
mentos a base de frutas y verduras, y que su prepara-
ción sea más barata que la de los platos sin carne y
que en absoluto requieren el concurso de cocineros. Que
nos demuestre, también que, comparada con la alimen-
tación de productos de seres no animados, la comida
a base de carne no produce placer alguno y es más lige-
ra en la digestión que la otra, y que en las absorciones
por el cuerpo es más rápida la de la carne que la co-
rrespondiente a las verduras y, por último, que, con re-
lación a los apetitos, los excita menos y contribuye tam-
bién menos al grosor y fuerza física que un régimen de
comidas sin carne.

Y si no se atrevió a decir esto ni un médico, ni un 47
filósofo, ni un gimnasta, ni un particular, ¿por qué ra-
zón no rehuimos de buen grado la carga corporal?[77].
¿Por qué no nos liberamos a nosotros mismos, con nuestra
renuncia, a un tiempo de otras muchas cosas? Pues cuando
uno está acostumbrado a conformarse con lo más insig-

[77] «La carga corporal» *(sōmatikón phortíon)* no se refiere específicamente al cuerpo, sino al lastre físico que supone la comida.

nificante, es posible liberarse, no ya de una servidumbre, sino de innumerables, como pueden ser la superabundancia de riquezas, el servicio que presta un número importante de criados, un abundante ajuar, una situación somnolienta, enfermedades rigurosas y abundantes, la necesidad de médicos, las incitaciones al erotismo, las exhalaciones muy intensas, la abundancia de excrementos, el espesor de una cadena, la fuerza que nos
2 incita a la acción, una *Ilíada* de males, en fin. El alimento sin carne y sencillo, y que para todos es muy fácil de conseguir, nos libra de todos estos males, proporcionando una paz al razonamiento [78], que nos sumi-
3 nistra los medios de salvación. Porque, según asevera Diógenes, no salen de los comedores de pan ladrones y enemigos, pero sí, en cambio, salen sicofantas y tira-
4 nos de los comedores de carne [79]. Mas cuando se ha suprimido la causa de múltiples necesidades, se ha eliminado una cantidad de elementos introducidos en el cuerpo y se ha aliviado la carga de los alimentos absorbidos, el ojo queda libre y lejos del «humo y de la ola» [80] corporal, una vez que ha atracado en el puerto [81].

48 Y no necesita esto de comprobación, ni demostración a causa de la evidencia que del propio hecho dimana. Por consiguiente, no ya los que se esfuerzan por vivir, según el intelecto y, habiendo acomodado su vida a éste como fin, ven como necesaria, para esta finalidad, la abstinencia de estos alimentos, sino también, casi todo filósofo, supongo, preferiría la simplicidad al lujo y aceptaría mejor al que se conforma con un mínimo de necesidades que al que necesita satisfacer un número consi-
2 derable de ellas. Además, cosa que podría parecer ex-

---

[78] La idea aparece ya, como se señaló, en I 31, 2

[79] La cita la recoge también JULIANO, *Discursos* VI 198 D, pero confrontando la frugalidad al lujo.

[80] *Odisea* XII 219.

[81] Referencia a PLATÓN, *República* VII 533d.

traña a muchos, encontramos personas que aseguran y aprueban este hecho, y me refiero en concreto a los que, bajo la influencia del placer, creen que en él debe buscarse el fin de los que se han consagrado a la filosofía. Porque la mayoría de los epicúreos, empezando por su 3
jefe de fila, parecen conformes con su torta de cebada y sus frutos secos y han compuesto tratados en los que desarrollan la escasa necesidad que impone la naturaleza y demuestran que sus exigencias se solucionan suficientemente con comidas sencillas y fáciles de adquirir[82].

Pues, según dice[83], la riqueza que ofrece la natura- 49
leza es limitada y fácil de conseguir; en cambio, la que proviene de vanas opiniones, es ilimitada y de difícil adquisición. Porque el hecho de que la carne sufra por 2
indigencia lo elimina bien y suficientemente la alimentación a base de productos fáciles de adquirir, porque éstos tienen una naturaleza sencilla propia de los seres húmedos y secos. Pero, por lo demás, en la medida en 3
que se cae en el lujo, afirman que no se tiene de él un deseo necesario[84], ni nacido, forzosamente, de alguna aflicción, sino que tiene lugar, bien por un malestar, bien sin más por el choque que se produce en la ausencia del placer; también por una alegría y por unas vanas y falsas opiniones, igualmente, en cuyo caso este deseo no nos lleva a ninguna deficiencia física ni, en

[82] Desde el cap. 48, 3 al 54, 3-6, del presente libro, trató H. Usener de establecer la correspondencia con los fragmentos recogidos en su obra *Epicurea*, Leipzig, 1887 (reimpresión Stuttgart, 1966). El § 3 del cap. 48 y el § 2 del cap. 49 se corresponden con el fr. 466, según este filólogo.

[83] Epicuro.

[84] Los deseos necesarios, según Epicuro, pueden satisfacerse con suma facilidad. No así el deseo del lujo que puede producirnos, innecesariamente, un malestar, ya como consecuencia de la propia molicie, ya por la imposibilidad de satisfacer este deseo. La ausencia de dolor define, para Epicuro, el placer. Y éste a su vez, se halla estrechamente relacionado con el deseo, según el detallado análisis que de él hace. Cf. A. Long, *Filosofía helenística*, Madrid, 1977, págs. 68-75, e *infra*, cap. 51, 5 del presente libro.

el caso de que falte, a la disolución de nuestra estructu-
4 ra. Porque estos alimentos resultan suficientes para conseguir lo que la naturaleza necesita forzosamente. Y son, además, por su sencillez e insignificancia, fáciles de conseguir. También el que come carne tiene necesidad de alimentos de seres inanimados, pero para el que se conforma con éstos su necesidad se reduce a la mitad: su adquisición es fácil y su preparación requiere pocos gastos.

50 No hay que dedicarse a la filosofía, como algo accesorio, dicen, una vez que se haya dispuesto lo necesario, sino después de que se haya proporcionado al alma una auténtica situación de confianza, para afrontar de esta manera las situaciones cotidianas. Porque a un mal consejero confiaremos nuestros asuntos, si sopesamos y preparamos la necesidad que nos impone la naturale-
2 za sin ayuda de la filosofía. Por lo cual es necesario que el que se consagra a la filosofía prevea estas necesidades, y ello en la medida en que la atención debida a ellas lo consienta. Mas en cuanto que de ellas se elimina algún elemento que no garantiza una confianza total, no hay que aceptarlo a propósito de la preparación de
3 riquezas y de alimentos. Por supuesto, hay que tratar estos temas con ayuda de la filosofía y rápidamente resultará que es preferible buscar la pequeñez, la sencillez y la ligereza, porque pequeña es la molestia que puede resultar de una cosa pequeña.

51 Dadas las dificultades que entraña la preparación de los alimentos por el cansancio físico, por la ejecución de los preparativos, por el impedimento de que pueda ser continua la acción sobre el razonamiento de hechos relevantes, o bien por algún otro motivo, deviene inútil al punto esta preparación y no compensa de las molestias
2 que conlleva [85]. Es necesario, sin embargo, que también

---

[85] La frugalidad y la sencillez nos causan unas molestias mínimas. Es una insistencia de Epicuro el que no se deben satisfacer unos deseos por unos medios desproporcionados.

le asista al filósofo a lo largo de su vida la esperanza
de que nada le va a faltar. Esta la mantienen con sufi-
ciencia los bienes fáciles de conseguir, pero la eliminan
los costosos. Por tanto, la mayoría por este motivo, aun-
que haya adquirido muchos bienes, sufre sin cesar ante la
idea de que le puedan faltar en un futuro. Pero logra 3
contentarnos con alimentos fáciles de conseguir y sen-
cillos el tener presente en nuestro recuerdo lo siguien-
te: nada tiene, por su propia naturaleza, la suficiente
fuerza para una eliminación efectiva de la confusión del
alma, ni siquiera toda la riqueza del mundo reunida,
pero las molestias de la carne las suprimen los bienes
muy modestos y cuya adquisición resulta totalmente fá-
cil y, por otra parte, cuando faltan, no alteran por su
importancia al que se ejercita en morir. También resulta 4
que el dolor debido a la escasez es más llevadero que
el que se debe a la abundancia, a no ser que uno se
engañe a sí mismo con vanas opiniones. La variedad de 5
alimentos no logra suprimir las turbaciones del alma,
ni tampoco aumentar en el cuerpo el placer, porque és-
te tiene un límite coincidente con la supresión del dolor.
De este modo la consumición de carne no elimina mo- 6
lestia alguna de la naturaleza ni tampoco lo que, por
inacabado, nos lleva al dolor; muestra un agrado forzado
este tipo de alimentación y al pronto se mezcla con su
contrario. Porque no apunta al mantenimiento de la vida,
sino a la variedad de placeres, de un modo parecido a
los placeres venéreos y a la bebida de vinos extranje-
ros, sin los que nuestra naturaleza puede pasar. Sin los 7
que no se mantendría, sería sin aquéllos, pequeños en
extremo, que pueden conseguirse fácilmente con la jus-
ticia, la libertad, la paz y una gran facilidad.

Tampoco coopera la carne a la salud, sino más bien 52
le resulta un obstáculo. En efecto, por los medios con
que se recobra la salud, por esos precisamente se con-
serva. Se recupera por medio de un régimen de comi-

das sencillo y sin carne; de manera que también por
2 este mismo se puede mantener. Pero si los alimentos inanimados no aportan el vigor físico de un Milón[86], tampoco contribuyen de un modo general al desarrollo de la fuerza. Porque el filósofo no tiene necesidad de vigor físico ni de desarrollo de su fuerza, si piensa dedicarse a la especulación teórica, y no a actividades prác-
3 ticas, ni al desenfreno. Y nada admirable es que el vulgo crea que la ingestión de carne coopera a la salud, porque también cree que conservan la salud los goces y placeres eróticos, que a nadie benefician y afortunado
4 si no se ha recibido daño de ellos. Pero si la mayoría no es de este sentir, nada nos importa, porque en el común de las gentes no hay prueba de confianza ni de constancia en el terreno de la amistad y del afecto. No son personas receptivas de estos temas: de la sabiduría, ni de sus partes en lo que comporten algún aspecto significativo. No tienen tampoco mayor sentido del interés privado ni público, ni son capaces de hacer una valoración de las costumbres groseras y de las civilizaciones. Además de esto, hay un gran desenfreno, lleno incluso de intemperancia, en la gente vulgar. Por todo ello, no hay temor de que alguna vez no haya comedores de animales.

53 Porque, si todos pensaran lo mejor, ninguna necesidad habría del arte de cazar pájaros, de los que se dedican a su caza con liga, de pescadores, ni de porqueros[87]. Pero, al administrarse los propios animales y no tener quien cuide de ellos y los presida, rápidamente perecen y se extinguen como consecuencia de los ataques que reciben y del masivo consumo que de ellos se hace, como ocurre con innumerables animales que los hombres no comen. Y si entre los hombres se mantiene una insensatez diversa y multiforme, serán indecibles también

---

[86] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* II 1.106b3.

[87] Nos recuerda este pasaje a Platón, *República* 373a, cuando habla de las necesidades superfluas de una mala ciudad.

los que se ceben con estos alimentos. Es necesario con- 2
servar la salud sin miedo a la muerte, pero sin que ello sea un obstáculo a la consecución de los bienes que nos llegan de la contemplación. La conservación de aquélla la proporciona especialmente una disposición imperturbable de nuestra alma y la actitud de nuestro pensamiento hacia el ser auténtico. Mucho es lo que llega hasta el 3
cuerpo de tales comportamientos, como empíricamente lo demostraron nuestros amigos [88], sobre todo en lo que respecta a una artritis, que les afectó tan intensamente a los pies y a las manos, que durante ocho años se movían de un sitio a otro gracias a que los llevaban en peso, y se libraron de ella con la renuncia a las riquezas y con la contemplación de las cosas divinas. Por consiguiente, al tiempo que se sacudieron las riquezas y preocupaciones, se sacudieron también la dolencia de su cuerpo. De modo que, respecto a la salud, grande y total influjo recibe el cuerpo de una determinada disposición del alma. También contribuye bastante a ello la reduc- 4
ción de la alimentación. En general, tenía razón Epicuro cuando afirmaba que había que cuidarse del alimento, que ansiamos y perseguimos para nuestro goce, porque, una vez conseguido, nos desagrada. De esta índole es toda la alimentación abundante y espesa. Y esto les pasa a los que se apasionan por ella [89], porque caen en despilfarros, enfermedades, hartazgos y vagancias.

Por ello también, a propósito de los alimentos lige- 54
ros, hay que evitar la saciedad, y examinar en todo momento las consecuencias del disfrute o adquisición de estos alimentos, la importancia de aquéllos, y de qué molestia, del cuerpo o del alma, nos liberan, pero hay que impedir que por *** agrado la tensión que afecta a cada cosa ***

---

[88] Refleja PORFIRIO aquí, en plural, el caso de su discípulo Rogaciano que aparece en su *Vida de Plotino* 7.

[89] Recuerda a PLATÓN, *Fedón* 68c, «no apasionarse por los deseos».

2 se origine, tal como la vida *** engendra [90]. Porque de ningún modo hay que sobrepasar los límites, sino que hay que mantenerse en el límie y en la medida que corresponden a estos temas, y considerar que el que siente temor de la abstinencia de los seres animados, si come carne por placer, está teniendo miedo de la muerte, porque inmediatamente a la privación de los alimentos está relacionando la presencia de un peligro sin límites,
3 que entraña la muerte. En consonancia con tales y análogas razones se origina un insaciable deseo de vivir, de riquezas, de bienes materiales y de gloria, por estimar que con ellas aumentarán todo su bienestar por un espacio de tiempo mayor y porque se siente pánico por los aspectos que rodean a la muerte como si se tra-
4 tara de un peligro sin fin. Pero el placer que resulta del lujo no guarda relación estrecha con el que se origina de la autosuficiencia, para aquella persona que lo ha experimentado, pues es muy agradable darse cuenta uno mismo del número de sus necesidades. Porque si se suprime el lujo, si se suprime el deseo por los placeres eróticos y se suprime la ambición por los bienes de fuera de nuestro entorno, ¿qué necesidad hay en lo sucesivo de una riqueza inerte que ninguna utilidad nos puede reportar, sino tan sólo pesadeces? Esta es una forma de quedar saciado y el placer que se origina por
5 una plenitud de este tipo es puro. Pero también es necesario que el cuerpo se desacostumbre, en la medida de lo posible, del placer de la saciedad, aunque no de la plenitud que supone el satisfacer el hambre; y es preciso que coma para *** [91] recorrer todas las situaciones y que fije un límite necesario a los alimentos en vez

[90] Hay tres lagunas en los códices, para las que el filólogo Usener propuso otras tantas conjeturas aventuradas. Por lo que es preferible dejar el texto como está.

[91] Otra laguna que, igualmente, intentó salvar Usener con otra conjetura *(eu ékhōn* «en buena disposición»).

de ilimitado. Porque así se le presentará al cuerpo la 6
ocasión de recibir un bien posible gracias a la autosuficiencia y a la similitud con la divinidad. Así no ansiará verlo aumentado ni tampoco un plazo de tiempo que le permita agenciarse un bien mucho mayor. De este modo, a su vez, se enriquecerá realmente, si modera su riqueza, con un límite natural, no con vanas opiniones. Así no estará pendiente de las esperanzas en un placer supremo que no inspira la confianza de realizarse, porque este mismo placer es muy alborotador. Pero permanecerá ya en la autosuficiencia de su presente y de su pasado, y no se angustiará por prolongar su existencia desmesuradamente.

Pero, además de esto, ¿cómo no es absurdo, por Zeus, 55
que el que tiene un padecimiento, ya por verse envuelto en duras presiones de fuera, ya por hallarse encerrado en prisión, no tenga puesto su pensamiento en la comida, ni se preocupe del modo de procurársela, sino incluso rehúse la necesaria para su subsistencia, cuando
se la pongan delante, y en cambio el prisionero auténti- 2
co, torturado por padecimientos internos, busque la preparación de sus comidas y se preocupe por conseguir una gran variedad de alimentos, con los que robustece su cadena? ¿Y cómo estos comportamientos son propios de hombres que conocen lo que les pasa, y no son, en cambio, de personas que se deleitan con su suerte e ignoran en qué circunstancias se encuentran? Lo que a estos les pasa contrasta con los prisioneros que conocen su desdicha. Porque muestran su desagrado con su 3
vida presente, llenos de una tremenda turbación, y desean el bien ausente para colmar su satisfacción, ya que nadie, por el hecho de que todas las situaciones que guardan relación con las perturbaciones tengan fácil solución, se dispone a desear mesas, lechos de plata[92], per-

[92] La expresión «mesas y lechos de plata» nos recuerda a Musonio Rufo, cf. O. Hense, *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Leipzig, 1905, pág. 110, 3-4.

fumes, cocineros, ajuares, ropas y festines, que alcanzan hasta donde pueden llegar las personas en materia de refinamiento y lujo, sino que aspira a ello por la falta de utilidad, a lo largo de toda su existencia, de ese ilimitado género de bienes que busca y de la terrible
4 perturbación que sufre. De este modo, los unos no se acuerdan del bien inexistente [93], por hallarse ocupados en el rechazo del bien que tienen a su alcance; los otros, en cambio, buscan el bien ausente por desagradarles el que tienen [94].

56 Pero el contemplativo, en uno u otro aspecto [95], se atendrá a un régimen de comidas sencillo, porque conoce sus ataduras. De este modo no puede aspirar al lujo, y si desea la frugalidad, no buscará comidas de seres animados, como si se tratara de una persona que no se conforma con una dieta alimenticia de seres no ani-
2 mados. Y aunque la naturaleza del cuerpo, a propósito del filósofo, no fuera de tal índole, esto es, tan manejable y tan fácil de cuidar por los medios más simples, y fuera preciso también afrontar las molestias, ¿no las
3 afrontaríamos entonces? ¿Es que no lo soportamos todo, poniendo sumo interés en ello, cuando [96] es preciso li-

---

[93] Conjetura de Bouffartigue añadida para aclarar el sentido de esta doctrina epicúrea. El «bien ausente» del parágrafo anterior avala esta adición.

[94] Los unos son los desdichados, los prisioneros; los otros, los ricos. Los primeros, según esta teoría, se ocupan en el rechazo de los que tienen, sin pensar en bienes inexistentes; los segundos, no se conforman con lo que tienen y ansían lo que no tienen a su alcance.

[95] *Esto es, en la miseria o en la riqueza.*

[96] Acepto también aquí la corrección de Bouffartigue consistente en la inversión del comienzo de los dos términos con que se inician las dos oraciones de este § 3. Es decir, comienza, en los códices, con la negación *ou*, la primera, y con el nexo *hópou*, la segunda. Al intercambiarlos, la primera oración que era principal pasa a ser subordinada y, a la inversa, la segunda, que era subordinada pasa a ser principal. He comenzado la traducción del parágrafo, no obstante, con la oración principal, aunque en el texto griego figure en segundo lugar.

brarse de una enfermedad, sometiéndonos a intervenciones quirúrgicas, a enrojecimientos de la piel por tratamientos tópicos [97], a cauterizaciones, a tomas de medicamentos amargos, a purgas de vientre, a vómitos y a limpiezas de nariz y pagando, además, unos honorarios a los que nos aplican estos tratamientos? ¿Es que no lo soportamos todo de un modo razonable por causa de una enfermedad interior, tal como si se tratara de entablar un combate por la inmortalidad y por la unión con la divinidad, de las que nos vemos impedidos por nuestra unión con el cuerpo, y ello, además, aunque tuviéramos necesidad de ofrecer resistencia en medio de
sufrimientos? Sin duda no soportamos seguir las leyes 4
del cuerpo, que son violentas y se oponen a las leyes del intelecto y a las vías de salvación. Mas puesto que ahora ni siquiera filosofamos sobre la tolerancia de los dolores, sino sobre el rechazo de placeres innecesarios, ¿qué defensa les queda a los que quieren justificar desvergonzadamente su desenfreno?

Si es preciso hablar con franqueza, sin omitir nada, 57
no es posible conseguir el fin más que clavándose, si así se puede hablar [98], con la divinidad y desclavándose del cuerpo y de los deleites que éste crea en el alma, porque la salvación nos viene por las obras no por la
simple audición de las palabras. Y a ninguna divinidad 2
de las parciales, cuanto menos a la que lo supervisa todo y, simplemente, está por encima de la naturaleza in-

---

[97] A base de cataplasmas de harina de mostaza, sin duda. El tratamiento recibe también el nombre de «sinapismo», de *sínapi* «mostaza.»

[98] Cf. I 38, 3, donde ya se señaló esta imagen del clavo. En cuanto a la expresión restrictiva, «si así se puede hablar», les ha hecho pensar a BOUFFARTIGUE-PATILLON (en su citada edición, pág. 41) que puede deberse a dos razones: a que la idea del *estar clavado* tiene unas resonancias cristianas de las que es consciente Porfirio y, por ello, trata de excusarse: y, por otro lado, a que se trata de una forma esotérica que nuestro autor rehusa revelar. .

corpórea, es posible conciliársela con cualquier tipo de régimen alimenticio y en absoluto comiendo carne, sino sometiéndose a toda clase de purificaciones, tanto del alma como del cuerpo; entonces a duras penas puede uno ser digno de su percepción, siempre que se esté bien dotado por la naturaleza y se lleve una vida santa y
3 pura. Por ello, en cuanto que el padre de todos es muy sencillo, muy puro y totalmente autárquico, puesto que se encuentra situado lejos de la apariencia material, en justa correspondencia conviene que quien se le acerque esté limpio en todos sus aspectos y se encuentre purificado, empezando por su cuerpo y terminando por su interior asignando a cada una de sus partes o, en general, a todos sus atributos la purificación ritual que na-
4 turalmente les corresponda. Pero quizá ninguno pueda replicar a estas consideraciones y, sin embargo, se pregunte con perplejidad cómo consideramos la abstinencia entre los procedimientos empleados para la obtención de un estado de pureza, siendo así que, no obstante, degollamos ovejas y bueyes en sacrificios rituales y consideramos puro este acto ritual y grato a los dioses. Por lo cual, para rebatir estos argumentos, que necesitan de un largo planteamiento, hay que tratar el tema de los sacrificios empezando por otro punto de partida.

LIBRO II

Estando ocupado en investigaciones sobre la sencillez 1
y la pureza llegué, Castricio, a un estudio sobre los sacrificios, difícil de enfocar y falto, al mismo tiempo, de una larga explicación, si es que quiero presentar un análisis crítico que sea veraz y resulte a la vez grato a los dioses. Por ello aplazo el tema hasta hacer de él una reflexión particular, y ahora expondré mi opinión personal y cuanto sea posible manifestar [1], enmendando mi omisión anterior en la cuestión expuesta desde sus orígenes.

En primer lugar, niego que el hecho de matar a los 2
animales lleve aparejado, forzosamente, la necesidad de comérselos [2], ni que el que concede lo uno (me refiero a su sacrificio) establece también, rigurosamente, su consumo. Porque, por ejemplo, las leyes permitieron defendernos contra los enemigos que nos atacaban, pero no se ha aceptado también el comérnoslos como hecho congruente con la condición humana. En segundo lugar, si 2
conviene, por algunos motivos, conocidos o desconocidos para los hombres, sacrificar algún ser vivo a los

[1] Es imposible buscarle un trasfondo a esta expresión de «cuanto sea posible manifestar». Es impensable la adscripción de Porfirio a una secta pitágorica, en el siglo III, que le obligara a mantener un secreto de iniciado.

[2] Cf. el libro IV 14, donde dice «no es lo mismo comer que matar, puesto que matamos a muchos de ellos sin comernos a ninguno».

démones, a los dioses o a ciertas potencias, no se debe, forzosamente, por ello comer a los animales. Porque puede admitirse que se vea un hombre, en un sacrificio ritual, en actitud de recibir también unos animales, que, ni siquiera los habituados a comer carne, aceptarían probarlos.
3 Y, por supuesto, en el hecho de dar muerte a los animales se observa el mismo contrasentido, porque, si hay que matar a algunos, no hay que matarlos todos, como tampoco, si se mata a los seres irracionales [3], hay que matar también a los hombres.

3 La abstinencia de los seres animados, como en el libro primero dije, no está recomendada sin más a todo el mundo, sino a los filósofos [4] y, entre éstos, especialmente a los que cifraron su felicidad en la divinidad
2 y en su imitación [5]. Porque tampoco en la vida del estado fijaron los legisladores los mismos modos de comportamiento para los ciudadanos corrientes que para los sacerdotes, sino que hay lugares en los que, haciéndoseles concesiones a las gentes del pueblo en materia de alimentación y el resto de su forma de vivir, prohibieron a los sacerdotes practicar estos mismos hábitos de comportamiento, bajo la pena de muerte o graves sanciones [6].

4 Si no se confunden estos temas, y, por el contrario, se distinguen del modo que conviene, la mayoría de las

[3] Parece un contrasentido, por parte de Porfirio, calificar de irracionales a los animales, cuando, en III 1, 4, afirma que toda alma, dotada de sensibilidad y memoria, está también dotada de razón. Para W. Pötscher, *Teophrastos' «Peri Eusebeías»*, Leyden, 1964, pág. 68, cuando Porfirio emplea el término «irracional» no lo hace por boca propia, sino por haberlo tomado de Teofrasto.

[4] Este carácter restrictivo de la abstinencia ya lo hemos visto en I 27, 1.

[5] La *imitación*, la *unión*, la *apropiación* con la divinidad, son fines a los que debe aspirar el filósofo, según Porfirio (I 54, 6; II 34, 3; III 27, 1, etc.).

[6] Cf. IV 5, y Pausanias, VIII 13,1.

objeciones que se plantean resultan vanas. Porque, en su mayor parte, o bien manifiestan que es preciso darles muerte por el daño que causan y admiten que hay que comérselos, como consecuencia, o bien, puesto que en los sacrificios se aceptan los animales, se concluye que también los hombres se los deben comer. Y, por otra 2
parte, si hay que eliminar a algunos por su condición salvaje, piensan que la consecuencia lógica es que hay que dar muerte, igualmente, a los animales dóciles. Y si al- 3
gunos deben comer carne, como les ocurre a los atletas, a los soldados y a los trabajadores manuales, se estima que también deben comerla los filósofos; y si se les permite a algunos de estos, debe permitírsele también a todos. Todas estas conclusiones son pobres y no tienen entidad alguna para que planteen la necesidad de una tesis. Y que todas ellas son de mala calidad, es cosa 4
evidente, si se parte del hecho de que corresponden a personas sin espíritu dialéctico. Yo, sin embargo, ya he corregido algunas y pienso refutar otras en el desarrollo de mi exposición; ahora examinaré con detenimiento el tema de los sacrificios, exponiendo de donde proviene su origen, cuáles y de qué tipo fueron los primeros, cómo evolucionaron y en qué momento. Y, si el filósofo puede llevar a cabo todos los tipos de sacrificios, determinaré también, a quiénes se ofrecen los sacrificios de animales. Referiré, en suma, también los temas colaterales, unos como resultado de mis propias investigaciones y otros en base al tratamiento que le dieron los antiguos, teniendo como objetivo la moderación y la congruencia con mi punto de vista, en la medida de lo posible. Así están los hechos.

Parece ser incalculable el tiempo transcurrido desde 5
que el pueblo más sabio de todos, como dice Teofrasto [7], y que habitaba la muy sagrada tierra fundada

[7] Esta traducido este pasaje en Eusebio, *Praeparatio Evangelica* I.

por el Nilo [8] comenzó a ofrendar a los dioses celestiales, empezando por Hestia, las primicias, sin que se les mezclara mirra, laurel e incienso con azafrán; muchas generaciones después fueron empleados estos ingredientes. Por su parte, el hombre de aquellas épocas, errante y a la búsqueda de unos medios de subsistencia, habría ofrendado a los dioses, en medio de múltiples pena-
2 lidades, unas gotas de estas esencias [9]. Así, pues, en un principio no se hacían sacrificios de tales productos, sino de césped, tal como si recolectaran con sus manos la flor y nata de la fértil naturaleza. Porque la tierra produjo árboles antes que animales, y, mucho antes que los árboles, una hierba que se renovaba anualmente, cuyas hojas, raíces y toda la vegetación que brotaba de la naturaleza cortaban y quemaban, saludando con este sacrificio a los dioses celestes visibles e inmortalizando por medio del fuego los honores que les dirigían [10]. Les conservamos, pues, el fuego inmortal en nuestros templos [11], por estimar que es lo que más se les parece...
3 De la palabra *thymiásis*, que designa la humareda que se forma por la combustión de los productos de la tierra, dan el nombre a *thymiatêria* (altares con humaredas perfumadas), *thýein* (sacrificar) y *thysíai* (sacrificios). Pensamos nosotros que estos términos no se emplean correctamente, por entender que designan un defecto *a posteriori*, porque se llama *thysía* (sacrificio) a lo que

---

[8] La antigüedad de los egipcios es mencionada anteriormente por ARISTÓTELES, *Política* VII 10, 1329b30, y *Meteorología* I 14, 352b20, donde aparece también Egipto como obra del Nilo.

[9] El texto está deteriorado en este final de parágrafo. Hay diversas conjeturas, para corregir las deficiencias que presentan los códices. De acuerdo con el contexto, parece muy acertada la interpretación de *dákry* por «savia», «jugo» o «esencia».

[10] Cuadro de una gran ingenuidad, en el que unos hombres, en una naturaleza incipiente, ya adoraban a sus dioses.

[11] Los fuegos inmortales más conocidos son los de Delfos y Delos. Cf. M. DELCOURT, *Pyrrhos et Pyrrha*, París, 1965, págs. 105 y sigs

tiene la apariencia de un culto merced a los anima-
les[12]. Y tanto les preocupaba a los antiguos no infrin- 4
gir la costumbre, que lanzaron imprecaciones contra los
que faltaban a la norma antigua y contra los que intro-
ducían una nueva; de ahí que designaron con el término
arómata («maldiciones» o «imprecaciones», propiamen-
te)[13] lo que ahora se entiende por «aromas». Se puede 5
apreciar la antigüedad de los mencionados sahumerios,
si se repara en el hecho de que, aún hoy día, se ofren-
dan trozos recortados de maderas olorosas. Por ello, 6
después de la hierba del principio, cuando la tierra co-
menzó a producir árboles y, en primer lugar, comieron
los hombres los frutos de la encina, quemaron, para sus
sacrificios a los dioses, una pequeña cantidad de su ali-
mento a causa de la escasez y una cantidad mayor de
hojas. Con el tiempo el modo de vida evolucionó hacia
un tipo de alimentación propia de gentes civilizadas y
hacia sacrificios de frutos de cultivo, lo que dio lugar
a que se dijera: «basta de bellotas»[14].

El primer fruto de Deméter que apareció, después de 6
las legumbres, fue la cebada, cuyos granos utilizó el gé-
nero humano desde un principio para esparcirlos sobre
los altares en los sacrificios[15]. Después, una vez que la 2
molieron y se aderezaron el alimento, guardaron en se-
creto los instrumentos de su trabajo, que proporciona-
ban una ayuda divina a sus existencias, y los trataban

[12] Y que antes sólo fue la humareda provocada por la combustión de productos vegetales. Para el vocabulario ritual de los sacrificios, consúltese J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, París, 1966.

[13] Ha sido necesario poner entre paréntesis la significación de los términos griegos, para la correcta comprensión del capítulo.

[14] Expresión proverbial que vuelve a aparecer en el libro IV, cap. 2. Cf. Zenobio, *Cent.* II 40.

[15] Pero ya en Homero los granos de cebada tostada se arrojan en el altar sobre la cabeza de la víctima destinada al sacrificio.

como si objetos sagrados fueran. Se consideró feliz esta «vida en harina» [16] con relación a la etapa anterior y de este alimento triturado hicieron ofrendas a los dioses en el fuego como primicias. Por ello, todavía hoy día, para la ejecución ritual de los sacrificios empleamos ofrendas de este alimento triturado como coberturas de lo que se ofrenda en aquéllos, atestiguando con esta práctica el incremento de los productos que desde un principio se ofrecían, pero sin vislumbrar por qué razón
3 realizamos cada uno de estos ritos. A partir de estos hechos, a medida que progresábamos, al darse con mayor abundancia los frutos y en particular los cereales, se añadieron ya como primicias a los dioses en los sacrifi-
4 cios tortas rituales [17] y todo lo demás. Recolectaban los hombres de aquella época muchas flores y preparaban abundantes mezclas de todo aquello que tenía calidad en la vida y destacaba por su aroma para la sensibilidad divina. Con lo uno componían coronas [18]; lo segundo, lo destinaban al fuego como ofrendas. Y al descubrir para sus necesidades los divinos líquidos del vino,

[16] La expresión *bíos alēleménos* «vida que se sustenta de harina» y, por extensión, «vida opulenta» aparece en ATENEO, 692a. Cf. nuestro refrán: «donde hay harina, no hay mohína».

[17] Sobre el ritual del culto en la Grecia clásica, véase J. RODHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Ginebra, 1958, págs. 219-222. En cuanto a las «tortas rituales» *pélanoi* (también *pélanoi)*, parece ser en principio una ofrenda líquida, una libación (así, p. ej. ESQUILO, *Ag.* 96, y *Persas* 819). No hay indicios de que se trata de una ofrenda sólida y consistente. Los testimonios de PAUSANIAS, VIII 2, 3, y del *Léxico* de Suda, no obstante, abonan la idea de que estas tortas rituales *(pélanoi)* eran conocidas porque se las denomina *pémmata* (relacionados con el verbo *pésso* «cocer») significando «pasteles». Por otra parte, el *pélanos*, como gran torta de cebada y trigo, era la colación que habitualmente se servía a los iniciados en los misterios de Eleusis. Véase R. GORDON WASSON, ALBERT HOFFMANN y CARL A. P. RUCK, *El camino de Eleusis*, México, 1980, pág. 88.

[18] Cf. OVIDIO, *Fastos* I 345-346.

de la miel, e incluso del aceite, los ofrendaron también a los dioses como sus autores.

La procesión del Sol y de las Horas [19] que se celebra 7
actualmente en Atenas parece ofrecer un testimonio de estas prácticas. Porque se lleva en la procesión barro, hierba, grama sobre huesos de frutos, ramos de olivo, legumbres, bellotas, madroños, cebada, trigo, pan de higo, tortas de harina de trigo y de cebada, pastel derecho [20] y una olla con productos.

Mas los hombres, en la ofrenda de las primicias en 2
los sacrificios, delinquieron con anterioridad: se introdujo una práctica tradicional de sacrificios tremebundos, práctica plena de crueldad, hasta el punto de que las maldiciones que anteriormente se pronunciaron contra nosotros parecen haber alcanzado actualmente su cumplimiento, al degollar los hombres las víctimas e impregnar de sangre los altares, desde el momento en que experimentaron las hambres y las guerras y se mancharon de sangre.

Por lo demás, la divinidad, como dice Teofrasto, irri- 3
tándose por cada una de estas actitudes, parece haber aplicado el castigo adecuado. Entre los hombres, unos se han hecho ateos; de otros, habría que decir en justicia que son unos perversos más que unos adoradores de dioses malvados, por el hecho de que ellos consideran que los dioses son malignos por naturaleza e inferiores a nosotros. De este modo, los unos parecen haberse desentendido de los sacrificios, porque no asignan primicia alguna de sus bienes a los dioses; los otros realizan sacrificios indignos, al ofrendar víctimas ilegales.

[19] En honor de Apolo y Ártemis. Parece que esta procesión corresponde a los actos del segundo día de las fiestas *Targelias*. Cf. H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, Londres, 1977, págs. 146-149.

[20] *orthostátes*. Aparece también en EURÍPIDES, *Helena* 547, donde H. GRÉGOIRE, en nota a este término (en su edición de esta tragedia, París, 1950), trata de explicar su etimología, partiendo de *staîs, staitós*, «harina».

8 Por ello los *toes*[21], que habitaron en los confines de Tracia y no ofrendaron primicia alguna, ni realizaron sacrificios, se vieron arrebatados de entre los hombres de aquella época y, de repente, nadie pudo encontrar sus gentes, ni su ciudad, ni los cimientos de sus edificaciones.

2 *Porque no querían su soberbia arrogante reprimir, y a los inmortales servir rehusaban, y tampoco ofrendar sacrificios en los sagrados altares de los bienaventurados, cual la norma exige respecto a los inmortales.*

Por ello,

el cronida Zeus, irritado, los sepultó, porque no tributaron a los bienaventurados los honores debidos[22],

ni les ofrendaron las primicias, como era de justicia.
3 Los *básaros*[23] de antaño, no ya se esforzaban por practicar los sacrificios táuricos[24], sino también en su furor orgiástico por los sacrificios humanos, llegaban a comerse la carne de sus víctimas, del mismo modo que nosotros hacemos ahora con los animales, porque, una vez que ofrendamos las primicias, preparamos un banquete con el resto. Y a este respecto ¿quién no ha oído decir que se lanzaban furiosamente unos contra otros, dándose mordiscos, y se repartían realmente los trozos de carne ensagrentada; y que no cesaron en estas prác-

---

[21] Al parecer este pueblo corresponde a los habitantes de la pequeña ciudad de Acratoos, en la península del monte Atos. Cf. Tucídides, IV 109, y Estrabón, VII, fr. 33.

[22] Hesíodo, *Trabajos* 134-137 y 138-139, respectivamente.

[23] No se tiene otra noticia de este pueblo, probablemente tracio.

[24] Esto es, de los tauros, habitantes de la Táurica, que tenían fama de celebrar sacrificios humanos.

ticas hasta que exterminaron a la generación descen-
diente de aquellos primeros hombres que se dedicaron
a este tipo de sacrificio entre ellos?

Es posterior, pues, y muy reciente a la vez el sacrifi- 9
cio que se realiza con animales [25], pero no goza de un
motivo afortunado, como ocurre con las ofrendas de pro-
ductos agrícolas, sino que incide en él una circunstan-
cia de hambre o de cualquier otra desgracia. Por ejem-
plo, las causas de sacrificios particulares en Atenas tie-
nen su origen en la ignorancia, la cólera o el temor.
En efecto, el sacrificio de cerdos lo atribuían al error 2
involuntario de Clímene [26], que alcanzó sin intención al
animal, pero le causó la muerte. Por ello se cuenta que
su marido, por un escrúpulo de conciencia, porque en-
tendía que su esposa había cometido un delito, se dirigió
a Pito, para consultar el oráculo del dios. El dios dio
su aprobación a lo que había sucedido y en lo sucesivo
consideraron este hecho indiferente. Y a Epíscopo, que 3
era descendiente de los consultores del oráculo [27], y
quería ofrendar unos corderos como primicias, dicen que
el oráculo se lo consintió con una gran reserva. He aquí
el texto:

No es lícito que des muerte a la sólida raza ovina,
tú, un descendiente de los consultores. Mas, si de
buen grado su cabeza hacia el agua lustral inclina,
entonces Epíscopo, con justicia, afirmo, sacrifícala.

En Icario, del Ática, fue donde por primera vez se 10
sacrificó una cabra, porque había cortado los brotes
de una viña. Díomo, sacerdote de Zeus Polieo, fue el 2
primero que dio muerte a un buey, porque, cuando se

[25] Esta consideración aparece ya en PLATÓN, *Leyes* VI 782c.

[26] Nombre desconocido.

[27] *theoprópoi:* los delegados oficiales de las ciudades para consultar el oráculo.

celebraban las Diipolias y todos los frutos se encontraban preparados, según la antigua costumbre, se presentó el buey y se comió la torta votiva. Cogió, pues, al animal con la ayuda de otros asistentes y le dio muerte.
3 Éstas son las causas particulares que se aducen en Atenas; otras causas distintas se refieren, según los diferentes pueblos. Pero todas están llenas de definiciones poco piadosas. La mayoría da como causas el hambre y la injusticia que de ello se desprende. Porque, después de haberse comido los seres animados, se hacía una ofrenda de ellos a modo de primicia, ya que tenían por costumbre ofrendar las primicias de su alimentación [28].
4 Por consiguiente, si la existencia de estos sacrificios es más antigua que la necesidad de alimentarse, no se puede precisar por ello lo que los hombres deben comer. Pero, al ser posterior a la consumición y ofrendas de primicias, no se podría sostener como un hecho piadoso el comer un alimento, cuya ofrenda a los dioses es una impiedad.

11 No menos demuestra que toda práctica de este tipo tiene su origen en la injusticia el hecho de que en todo pueblo no sacrifican ni comen los mismos animales, sino según el interés particular de acomodarse a su con-
2 veniencia. En efecto, entre los egipcios y los fenicios se preferiría comer carne humana a comer carne de vaca [29]. Y el motivo de ello es que este animal tan útil escaseaba entre ellos. Por consiguiente, consumían y ofrendaban toros, y, respetando las hembras para procrear, sancionaron por decreto como un crimen el tocarlas. Por supuesto fue por necesidad por lo que delimitaron la piedad y la impiedad, a propósito de una sola y
3 misma especie bovina. Siendo esto así, con toda razón

[28] Los códices ofrecen aquí *apékhesthai* «abstenerse». Es más lógica y congruente con el contexto la sustitución de Bernays, *apárkhesthai* «ofrendar como primicias.»

[29] Cf. HERÓDOTO, IV 186.

Teofrasto prohíbe que los que quieren ser realmente piadosos sacrifiquen seres animados, utilizando también otros motivos por el estilo.

En primer lugar, porque se realizaron los sacrificios, 12
cuando nos sobrevino, como decimos [30], una necesidad mayor; las hambres y las guerras fueron las causas que nos impusieron la necesidad de comer carne. Más, existiendo frutos, ¿qué necesidad había de recurrir, forzosamente, a los sacrificios? Además, hay que satisfacer 2
las compensaciones por los beneficios recibidos y los agradecimientos obligados a quienes correspondan, según los casos, de acuerdo con la valía de la buena acción realizada; y a los que han tenido con nosotros las máximas atenciones, hay que demostrarles nuestro máximo agradecimiento con nuestros más preciados bienes, especialmente si ellos mismos nos los proporcionaron. Y lo más hermoso y apreciado de los bienes que nos otorgan los dioses son los frutos de la tierra, porque, gracias a ellos, nos dan la vida y nos proporcionan una existencia dentro de las normas; de modo que con ellos debemos honrarlos. Se debe, además, ofrendar aque- 3
llo cuyo sacrificio a nadie perjudica, pues ninguna cosa debe ser necesariamente inofensiva para cualquiera como un sacrificio. Mas si se arguyera que, en las mismas condiciones que los frutos, la divinidad nos ha concedido los animales para nuestro uso, yo replicaría que con su sacrificio les causamos un daño a los seres animados, puesto que les privamos de su alma. No se les debe sacrificar, por tanto. Porque el sacrificio, en cuanto al 4
nombre, es ya un acto sagrado. Y no es santa la persona que satisface un agradecimiento con bienes ajenos, sin permiso, aunque coja frutos o plantas. ¿Cómo, pues, puede ser sagrado un acto, cuando se comete una injusticia contra unas personas a las que se les ha despojado de

[30] *Supra*, 9, 1.

unas pertenencias? Y ni siquiera realiza un sacrificio dentro de la norma sagrada la persona que arrebata los frutos de otros; es totalmente impío el ofrendar unos bienes más valiosos que los anteriores, quitándoselos a otros, porque, de este modo, el delito es todavía mayor. Y es mucho más valiosa que los seres nacidos de la tierra el alma, a la que no es conveniente quitársela a los animales sacrificándolos.

13 Pero quizá se pueda decir que también quitamos algo de las plantas ¿o no? Esta apropiación, empero, no es la misma, porque no se realiza en contra de su voluntad. Ya que, incluso si nosotros nos desentendemos de las plantas, ellas mismas dejan caer sus frutos, y la recogida de éstos no entraña perjuicio para ellas, como ocu-
2 rre cuando los seres vivos pierden su alma. Incluso es conveniente que la recogida del producto de las abejas, que se origina merced a nuestro esfuerzo, tenga también una utilidad común. Porque las abejas logran la miel de las plantas y nosotros dedicamos nuestro cuidado a aquéllas. Por consiguiente, también es preciso que la repartamos sin que ningún daño les acontezca; lo que es inútil para ellas, y en cambio útil para nosotros, pueden constituir una especie de salario que recibimos de
3 su parte [31]. Hay que abstenerse, pues, de los animales en los sacrificios. Porque, sencillamente, todo es de los dioses y los frutos del campo parecen ser nuestros, ya que los sembramos, plantamos y los hacemos crecer con nuestros cuidados. Debemos, por tanto, hacer sacrificios con lo que es nuestro, no con lo que es de otros.
4 Por lo demás, lo que se consigue con poco gasto y sin dificultad es mucho más piadoso y grato a los dioses que lo que es difícil de conseguir, y lo que resulta muy fácil para los que ofrendan sacrificios proporciona ma-

[31] La idea de la solidaridad entre los hombres y animales aparece también en Filón, *De animalibus* o *Alexandros* 10 (J. B. Aucher, Venecia, 1822 y 1826).

teria para una piedad continua. Así, pues, en modo alguno se deben ofrendar sacrificios con algo que no sea piadoso ni barato, aunque se disponga de ello.

Que los animales no son seres, cuya adquisición sea 14
cómoda y poco costosa, puede considerarse si se dirige
la vista a la mayor parte del género humano. No se puede
examinar de momento esta cuestión, porque existan algunos hombres «ricos en ovejas» y «ricos en bueyes»[32].
En primer lugar, porque muchos pueblos no poseen ningún
animal apropiado para los sacrificios, a no ser que se
refiera uno a los animales indignos; en segundo lugar,
porque la mayoría de los que viven en las propias ciudades escasamente disponen de ellos. Se podrá decir 2
también que escasean los frutos de los cultivos, pero
no así, en cambio, los demás que nacen de la tierra,
y desde luego no es tan difícil procurarse los frutos cultivados como los animales. [Por supuesto, más fácil es
la provisión de frutos de cultivo y de los que nacen de
la tierra, que la de animales][33]. Lo que cuesta poco y es 3
fácil de conseguir contribuye a la práctica ininterrumpida de la piedad, y la pone al alcance de todos.

Y la experiencia demuestra que los dioses se alegran 15
más con esta parquedad que con el gasto suntuoso. Pues
jamás hubiera dicho la Pitia, que más había agradado al
dios aquel ciudadano de Hermione[34] que ofrendó como
sacrificio tres dedos de la torta que llevaba en su alforja, que aquel tesalio que ofreció a Apolo Pitio bueyes
de cuernos dorados y unas hecatombres. Y cuando, a 2
consecuencia de la respuesta, añadió el resto sobre el
fuego del altar le dijo de nuevo la Pitia[35] que, al hacer

[32] *Ilíada* IX 154.

[33] Por ser una idea iterativa, suprimió este pasaje el filólogo Nauck.

[34] Ciudad de la Argólida.

[35] Las dos respuestas de la Pitia las recoge H. W. Parke y D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, vol. II, Oxford, 1956, pág. 98.

esto, se granjeaba la enemistad del dios dos veces más
3 de lo que antes se había ganado su afecto. De este modo la parquedad en el gasto es grata a los dioses, y más atiende la divinidad a la actitud de los que tributan sacrificios que a la cantidad de las ofrendas.

16 Un relato parecido nos ha narrado Teopompo[36], cuando refiere que un ciudadano de Magnesia vino desde Asia a Delfos, hombre muy rico, propietario de muchos rebaños. Acostumbraba a ofrendar cada año muchos y espléndidos sacrificios, bien por la abundancia de sus recursos, bien por su piedad y deseo de agradar
2 a los dioses. Con esta disposición para con la divinidad, se presentó en Delfos, celebró una solemne hecatombe en honor del dios y, una vez que honró espléndidamente a Apolo, se acercó a consultar el oráculo. Y, creyendo que él honraba a los dioses mejor que todo el mundo, preguntó a la Pitia que le señalara, mediante su vaticinio, a la persona que mejor y más activamente honraba a la divinidad y a la que realizaba los sacrificios más agradables, suponiendo que se le concedería la palma. Pero la sacerdotisa le respondió[37] que quien honraba mejor a los dioses de todas las gentes era Clearco, que
3 residía en Metidrio de Arcadia. Fuertemente impresionado deseó ver a este hombre y conocer personalmente de qué manera cumplimentaba sus sacrificios. Por consiguiente, se presentó rápidamente en Metidrio y, en un principio, despreció el lugar por la pequeñez e insignificancia de su tamaño, pensando que, no ya un ciudadano particular, sino la propia ciudad no podría honrar a los

---

[36] Historiador del siglo IV a.C.; consiste este relato, según J. Bernays, *Tehophrastos' Schrift über Frommigkeit*, Berlín, 1866, págs. 69-70, en un extracto que recoge Porfirio de este autor y que corresponde al fragmento que incluye F. Jacoby, *Die Fragmente der griech. Historiker*, Berlín, 1923 y sigs. II, 1B, pág. 607, con el núm. 344.

[37] Esta respuesta la registran Parke y Worwell, *The Delphic Oracle*, vol. II, pág. 97 con el núm. 238.

dioses con mayor magnificencia y calidad que él. Sin embargo, cuando se encontró con el hombre, le pidió que le explicara su modo de honrar a los dioses.
Clearco le indicó que cumplimentaba sus sacrificios y 4
los ejecutaba con escrupulosidad en sus momentos adecuados, coronando y lustrando, cada mes en la luna nueva, a Hermes, Hécate y las estatuas de los demás seres sagrados que le habían legado sus antepasados, y que las
honraba con incienso, tortas y galletas. Por otra parte, 5
cada año participaba en los sacrificios públicos y no faltaba a fiesta alguna. En estas solemnidades honraba a los dioses sin sacrificar bueyes ni degollar otras víctimas, sino haciendo sus ofrendas, según sus disponibilidades. Sin embargo, se preocupaba escrupulosamente de hacer una reserva de todas las cosechas y, de los frutos maduros que se recogen de la tierra, destinaba una parte a los dioses como primicias; aquélla la exponía como ofrenda y éstos los destinaba al fuego del altar en su honor. Se atenía a sus posibilidades y renunciaba a sacrificar bueyes.

En algunos historiadores se cuenta que, después de 17
la victoria sobre los cartagineses, los tiranos[38] presentaron a Apolo, en medio de una gran pugna entre ellos, unas espléndidas hecatombes. Después preguntaron con cuáles se había complacido más y, en contra de lo que todos esperaban, respondió el dios que con el pastel[39]
de Dócimo. Era éste un delfio que cultivaba un áspero 2
pedregal y que, en aquel día, bajó de su terruño y, de la alforja que llevaba colgada, ofrendó unos puñados de harina, con lo que agradó más al dios que los que le
habían tributado grandiosos sacrificios. De ello también 3

---

[38] Puede tratarse de los tiranos de Sicilia, Gelón, sus hermanos y Terón. Y la victoria, probablemente, es la de Hímera, tras la que Gelón envió una ofrenda a Delfos, cf. HERÓDOTO, VII 165-166.

[39] En realidad, pasta o masa que se hizo con los puñados de harina (cf. *infra)* que ofrendó.

en algunos poetas, por la notoriedad del hecho, parecen haberse manifestado opiniones semejantes, como se expresa en Antífanes, en *La iniciada*[40]:

> *... porque los dioses se alegran con los exvotos poco costosos. Y ésta es la prueba: cuando se les ofrendan hecatombes, encima de todas ellas, como lo último de todo, se les añade también incienso, en la idea de que lo mucho que en general se ha despilfarrado es un gasto vano por su causa satisfecho, y este pequeño aditamento es una cosa grata a los dioses.*

4 Y Menandro en *El díscolo*[41] afirma:

> *Es el incienso piadoso y la galleta. El dios recibe esta ofrenda puesta toda ella sobre el fuego.*

18 Por esta razón también empleaban recipientes de barro, de madera y de mimbre, sobre todo para los sacrificios públicos[42], convencidos de que la divinidad se complace con tales objetos. Por ello, igualmente, las estatuas[43] muy antiguas, de barro cocido y de madera, se considera que son más divinas por la materia de que están he-
2 chas y por la simplicidad de su técnica. Dicen también que Esquilo, cuando los delfios le pidieron que compusiera un peán para invocar al dios, respondió que ya lo había hecho muy bien Tínico[44], y que si se comparaba el suyo con el de aquél le pasaría lo mismo que les pasa a las estatuas nuevas cuando se las compara

[40] Fr. 164 de Kock (= Th. Kock, *Comicorum atticorum fragmenta*, 1880-1888, vol. II, pág. 78).

[41] Versos 449-451.

[42] Cf. Ateneo, XI 483c.

[43] Parece acertada la corrección de Bernays, *héde* «estatua», al adv. *ḗdē* «ya», de los códices.

[44] Según Platón, *Ion* 534d, no compuso mas que este peán, pero era de bellísima factura y muy elogiado por todos.

con las antiguas, porque éstas, aunque se hayan ejecutado con sencillez, se consideran divinas; en cambio, las nuevas se admiran por su talla muy elaborada, pero la estimación de divinidad es ínfima. Y, con razón, Hesíodo 3
manifestó, al elogiar la ley de los antiguos sacrificios:

Para hacer la ciudad el sacrificio, la ley antigua es la mejor[45].

Los que han escrito sobre los rituales religiosos y 19
los sacrificios propugnan conservar el rigor en lo que respecta a las tortas, por estimar que a los dioses les es más agradable esta ofrenda que la que se realiza con sacrificios de animales. Sófocles, cuando describe un sa- 2
crificio grato a la divinidad, manifiesta en *Poliido:*

Había un vellón de oveja, una libación del fruto de la viña y un racimo puesto a buen recaudo. También frutos de toda clase mezclados con granos de cebada, aceite de oliva y la afiligranada obra de la dorada abeja modelada con cera[46].

Y había venerables testimonios en Delos, de épocas 3
pasadas, de los hiperbóreos[47], portadores de gavillas. Hay que ir a sacrificar con una conducta limpia, ofre- 4
ciendo a los dioses los sacrificios que les son gratos, pero no muy costosos. Actualmente piensan que no basta con ponerse un vestido espléndido en un cuerpo impuro, para lograr la pureza que exigen los sacrificios. Más cuando algunos, radiantes de cuerpo juntamente con su vestido, van a los sacrificios sin tener el alma limpia de maldades, consideran que no tiene mayor importancia, como si la divinidad no se alegrara especial-

---

[45] Fr. 322 MERK-WEST (= R. MERKELBACH-M. L. WEST, *Fragmenta Hesiodea*, Oxford, 1967).

[46] Fr. 366 NAUCK (= A. NAUCK, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Leipzig, 1889²; reimpr. Hildesheim, 1964).Cf. SÓFOCLES, *Fragmentos*, Madrid, B.C.G., 1983, págs. 202-4.

[47] Pueblo mítico al que se suele considerar vegetariano.

mente por el hecho de que el rasgo más divino que en nosotros hay se encuentre en estado de pureza, por serle
5 connatural a su propia índole. En Epidauro, por lo demás, se había grabado lo siguiente:

> *Debe ser puro el que penetre en el perfumado templo; la pureza consiste en tener pensamientos santos* [48].

20 Que la divinidad no se complace con los sacrificios voluminosos, sino con el más simple, se evidencia por el hecho de la comida diaria, porque, cualesquiera sea la cantidad que se sirva, todos apartan un poco de ella antes de su disfrute como ofrenda; más que toda otra cosa,
2 esta pequeña parte representa un gran honor. Teofrasto, básandose en testimonios tradicionales existentes en varios pueblos, demuestra que lo originario de los sacrificios consistía en ofrendas de frutos, añadiendo que en una situación más antigua se efectuaban a base de ofrendas
3 de hierba que se recogían del suelo. El tema de las libaciones lo desarrolla de la siguiente manera: los antiguos rituales sagrados en muchos pueblos eran sobrios; la sobriedad de las libaciones consiste en agua y, posteriormente, en miel (porque éste es el primer fruto líquido, a nuestro alcance, que recibimos ofrecido por las abejas). Después, las libaciones consistieron en aceite de oliva. Finalmente, sobre todas ellas, se sucedieron últimamente las libaciones de vino.

21 Estos hechos se atestiguan no sólo por las Pirámides [49] de las leyes, que, en verdad, son una especie de réplica de los rituales coribánticos de Creta [50], sino tam-

---

[48] Esta inscripción la recoge CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Estrómata* V 1, 13, 3.

[49] Las pirámides de madera, piedra o bronce, donde se fijaron, en Atenas, las leyes de Solón y las normas del culto.

[50] Sólo este testimonio de Teofrasto aduce que son una copia de Creta.

bién por Empédocles, quien, al tratar de los sacrificios y de la teogonía, se pronuncia con estas palabras [51]:

Entre aquéllos ninguna divinidad había, ni Ares, 2
ni el Tumulto; ni Zeus era el Soberano, ni tampoco Crono ni Posidón, sino Afrodita era la reina, que es el amor [52].

Se la hacen propicia con ofrendas piadosas, con 3
pinturas de animales, con perfumes de rebuscados olores, con sacrificios de mirra pura y oloroso incienso, vertiendo sobre el suelo las libaciones de las doradas abejas.

Son ritos que, todavía hoy, perviven en algunos pueblos, 4
como una especie de vestigios de la verdad [53].

Y el altar no se humedeció con la sangre pura de los toros.

Porque, pienso yo, al enseñorearse en todos los ám- 22
bitos el afecto y una percepción [54] de parentesco, ninguno cometía un crimen, ya que consideraba que los

[51] Fr. 128 DIELS-KRANZ (=H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1934-1954).

[52] Introducción aclaratoria de Teofrasto (o del propio Porfirio), dentro del fragmento de Empédocles.

[53] Vuelve Porfirio al tema iniciado en 20, 2, sin haber concluido la cita del fragmento.

[54] La crítica entiende que nos encontramos aquí con un auténtico pasaje de Teofrasto. El término *aísthēsis* entraña un valor activo de «percepción sensible», no de «sensación», como ocurre habitualmente en Porfirio, lo que avala la autoría de Teofrasto. — Se trata de un extracto de su tratado *Sobre la piedad*, de los varios que aparecen de esta obra en el libro II, según demostró, en un principio, J. BERNAYS en su estudio, ya citado, *Theophrastos' Scrift über frömmigkeit* (Berlín, 1866). Posteriormente, W. PÖTSCHER ha estudiado nuevamente los extractos del tratado *Sobre la piedad* de Teofrasto en su obra, también citada, *Theophrastos' «Peri Eusebeías»* (Leyden, 1964).

demás seres vivos eran su propia esencia [55]. Pero cuando Ares, el Tumulto, y toda rivalidad y fuente de conflictos se adueñaron de la situación, entonces ya ninguno respetó realmente a ser alguno de los que le eran
2 propios. Hay que considerar todavía este hecho: aunque tuviéramos un vínculo de parentesco con la humanidad, consideramos que es necesario suprimir y castigar a todos los malvados y a los que se dejan llevar por una especie de arrebato de su propia naturaleza y maldad para hacer el daño a todo el que encuentran [56]. Por la misma razón, entre los seres irracionales, conviene igualmente destruir a los que son injustos por naturaleza y unos malvados, que por impulso natural se lanzan a dañar a todos los que se les acercan. Por el contrario, es injusto sin duda suprimir y dar muerte, del resto de los animales, a los que no cometen injusticia ni se lanzan a causar daño por naturaleza, del mismo modo que es también injusto hacerlo a los que sean así entre
3 los hombres. Esto parece [57] significar que ningún vínculo legal mantenemos con el resto de los animales, por el hecho de que unos son nocivos y malvados por naturaleza y otros no, tal como ocurre con los hombres.

---

[55] Hay que señalar también otro rasgo propio de Teofrasto (vid. nota ant.) en el empleo del término *oikeîos*, que designa una «apropiación» del ser mencionado, una «vinculación con la esencia» de ese ser. Esta teoría de la *oikeíōsis* (apropiación) no se debe a los estoicos, sino a Teofrasto, como fundadamente demostró F. Dirlmeier en su artículo «Die *oikeíōsis*-Lehre Theophrasts», *Philologus*, Suppl. 30 (1937), Heft 1.

[56] El mismo concepto y expresión aparece en III 26, 2.

[57] Conservamos el *éoike* de los códices, a costa del cual se han intentado correcciones que aclaren la obscuridad que aparece al final del capítulo, porque, después de plantear la necesaria supresión de unos animales y el respeto de otros, resulta un contrasentido señalar que «ningún vínculo legal mantenemos con el resto de los animales». Esta expresión, por lo demás, es un calco literal de la célebre fórmula de Crisipo sobre los animales. Al ser posterior a Teofrasto, se trata sin duda de una intencionada inserción de Porfirio en este extracto.

¿Hay que ofrendar, pues, a los dioses sacrificios de víctimas que deban morir? ¿Y cómo será ello posible, si las víctimas son de mala calidad? Porque admitir esto sería admitir que se deben sacrificar animales lisiados. De este modo realizaremos primicias de defectos, no sacrificios por honor. Por consiguiente, si hay que sacrificar animales a los dioses, hay que sacrificar a los que ningún perjuicio causen. Hemos quedado de acuerdo en que no hay que eliminar a aquellos animales que ningún daño nos causan, de manera que ni siquiera a éstos hay que sacrificarlos a los dioses. Por tanto, si a estos últimos no hay que sacrificarlos ni a los malvados, ¿cómo no resulta evidente con mayor razón que hay que abstenerse de todo ello y no sacrificar a ninguno de los animales? Sin embargo conviene, por supuesto, suprimir una de las dos categorías de animales.

23 (víctimas que deban morir) 2 (De este modo) 3 (Hemos quedado)

Por otra parte, también se debe sacrificar a los dioses por tres motivos: por honor, por agradecimiento o por necesidad de bienes. Porque del mismo modo que pensamos que se deben hacer unas ofrendas a los hombres de bien, igualmente se deben hacer a los dioses. Honramos a los dioses porque buscamos que se produzca el alejamiento de las desgracias y la consecución de unos bienes, así como por haber obtenido ya un beneficio, o por la simple veneración de su perfecta condición. Por tanto, si hay que ofrendar animales a los dioses, hay que sacrificarlos por alguno de estos motivos, porque nuestros sacrificios los hacemos por alguna de esas razones. Pues bien, ¿consideraría acaso, uno de nosotros o la divinidad, que recibía un honor, si la ofrenda se pone de manifiesto al momento de delinquir [58]? ¿No se estimaría, más bien, una acción de este tipo como un deshonor? Evidentemente, si suprimimos en un sacrificio a los animales que ninguna injusticia come-

24 (Por otra parte) 2 (Pues bien)

[58] Cf. cap. 12, 4, del presente libro.

ten, no cabe duda de que la cometeremos nosotros. Por
ello, por honor, no se debe sacrificar a ningún animal.
3 Tampoco se debe hacer como correspondencia a los fa-
vores recibidos. Porque el que corresponde con una jus-
ta compensación por un beneficio y una buena acción
no debe ofrecerla perjudicando a otros, porque esa co-
rrespondencia más bien se parecerá a la acción de aquella
persona que, hurtando lo de otra, quiera recompensar
a alguien con ello como satisfacción de una afecto y de
4 un honor. Pero igualmente no hay que sacrificar anima-
les por alguna necesidad de sus bondades. Porque el que
busca un beneficio con una acción injusta es sospecho-
so de que no lo agradecerá cuando lo haya obtenido.
De modo que hay que sacrificar animales a los dioses
5 sin esperar beneficios. Desde luego tal vez que el que
tenga este modo de actuar pueda pasar desapercibido
a algún ser humano, pero, a la divinidad, es imposible.
Por consiguiente, si hay que sacrificar por alguna de
estas razones, pero por ninguna de ellas se deben llevar
a cabo los sacrificios, es evidente que en absoluto hay
que sacrificar animales a los dioses.

25 Intentando enmascarar la verdad sobre estos hechos
con el disfrute que obtenemos de los sacrificios, no lo ad-
2 vertimos nosotros mismos, pero si la divinidad. En efecto,
de los animales despreciables, que ninguna utilidad apor-
tan a nuestra vida, y de los que ningún goce represen-
tan, de ésos ninguno sacrificamos a los dioses, porque
¿quién sacrificó jamás serpientes, escorpiones, monos
3 o algún otro animal de este tipo? Pero no nos abstene-
mos de ninguno de los que nos ofrecen alguna utilidad
a nuestras vidas o de los que tienen en sí algo para dis-
frute, degollándolos y desollándolos en función del rito
4 divino. Porque a los bueyes, ovejas y, además de estos,
a los ciervos, a los pájaros y a los que nada tienen que
ver con la pulcritud, pero nos proporcionan un disfru-
te, los cerdos, los sacrificamos a los dioses. De ellos,

los unos ayudan a nuestras vidas compartiendo nuestro trabajo; otros prestan su colaboración en nuestra alimentación y en algunas otras necesidades. Pero los que 5
no cumplen ninguna de estas funciones perecen en los sacrificios, a manos de los hombres, a causa del disfrute que de ellos se obtiene del mismo modo que los que son útiles. Pero no sacrificamos los asnos, los elefantes, 6
ni los otros que nos ayudan en las tareas y que no nos ofrecen un disfrute. Sin embargo, y por distintos moti- 7
vos, no nos abstenemos de sacrificar tales animales, inmolándolos para nuestro disfrute y, de los que son apropiados para el sacrificio, no ofrendamos los que son agradables a los dioses, sino más bien los que lo son a los apetitos humanos. De este modo testimoniamos contra nosotros mismos que persistimos en este tipo de sacrificios por nuestro goce.

Sin embargo, entre los sirios, los judíos todavía hoy 26
día, asegura Teofrasto, sacrifican animales con un ritual originario. Y si se nos pidiera que sacrificáramos del mismo modo, desistiríamos de la empresa. Porque, sin 2
comerse sus víctimas, los queman por entero durante la noche, las riegan con abundante miel y vino, y consuman el sacrificio rápidamente, a fin de que el que todo lo ve no sea espectador de este hecho terrible. Y esto lo reali- 3
zan ayunando durante los días que median en estos rituales, pero, durante todo este tiempo, puesto que son una raza de filósofos, hablan entre sí sobre temas divinos, y durante la noche contemplan los astros, observándolos e invocando a Dios en sus plegarias. Éstos fueron, 4
pues, los primeros que ofrendaron sacrificios de animales, y de ellos mismos, haciéndolo por necesidad, no por capricho. Se podrían sacar enseñanzas al respecto, si 5
contemplamos a los egipcios, los más sabios de todas las gentes, que estaban tan lejos de matar algún animal, que consideraban sus efigies imágenes de los dioses [59].

[59] Cf. IV 9.

De ese modo pensaban que estaban vinculados y emparentados con los dioses y con los hombres.

27 Desde un principio, pues, los sacrificios a los dioses se hicieron con los frutos de las cosechas. Pero con el tiempo nos desentendimos de la santidad y, porque también las cosechas resultaron escasas, ante la falta de un alimento normal, los hombres se lanzaron a comerse entre sí. Entonces suplicaron a la divinidad con abundantes plegarias y ofrendaron, a los dioses, en primer lugar, sacrificios de ellos mismos, consagrándoles no sólo lo más hermoso que había en ellos, sino también añadiéndoles en la ofrenda lo que, de su especie, distaba
2 de ser lo más hermoso. Desde entonces hasta nuestros días se realizan sacrificios humanos en los que todo el mundo participa, no ya en Arcadia, durante las fiestas en honor de Zeus Liceo [60], y en Cartago, en honor de Crono [61], sino que, periódicamente, y en recuerdo de la norma tradicional, rocían los altares con sangre de su misma especie, aunque entre ellos la ley divina prohiba los ritos sagrados con aspersiones [62] y con una proclama se sanciona, si alguien es culpable de derramamien-
3 to de sangre humana [63]. A partir de aquí sustituyeron, para los sacrificios, sus propios cuerpos por los de otros
4 seres vivos. Y, a su vez, por el hastío de la comida tradicional, se olvidaron de la piedad, se volvieron insaciables
5 y ya no dejaron nada sin probar ni comer. Lo que ocurre respecto a la comida de frutos, ocurre ahora con

---

[60] En el santuario del monte Liceo de Arcadia. Todavía se celebraban estos sacrificios en la época de PAUSANIAS (VIII 38, 5), aunque clandestinamente.

[61] Tanto este caso, como el anterior, los menciona el dudoso diálogo platonico *Minos* 315c.

[62] Que se aplicaban a las víctimas antes del sacrificio o a las personas al entrar al santuario.

[63] Sigo la corrección de Nauck, *anthrōpeíou*, al *arithmeíou* de los códices.

todas. Porque cuando con la ingestión de un alimento alivian una carencia que impone la necesidad, buscan una desmesura de saciedad y elaboran para su consumición una cantidad tal de comida que supera los límites de la moderación. Por consiguiente, en la idea de 6
no ofrendar sacrificios indignos a los dioses, accedieron a comérselos y, como consecuencia del inicio de esta práctica, el consumo de animales se ha convertido para los hombres en un complemento de la alimentación a base de frutos de la tierra. Del mismo modo que, antiguamente, consagraban a los dioses una parte de las cosechas y después del ritual se comían alegremente los alimentos consagrados, así también cuando ofrendaban animales, pensaban que se debía obrar de la misma manera, aunque originariamente la ley divina no lo hubiera prescrito así, sino que se honrase a cada uno de los dioses con los productos de las cosechas. Con estas 7
prácticas se complace la naturaleza y la percepción del alma humana en su conjunto.

> *El altar no se humedeció con la sangre pura de los toros, mas entre los hombres esta era la mayor abominación: comerse los vigorosos miembros, tras haberles arrancado la vida* [64].

Se puede considerar el hecho por el altar existente 28
aún hoy en Delos, al que, por no ser llevada ni sacrificada ninguna víctima entre aquellas gentes, se le ha dado el nombre de «Altar de los Piadosos» [65]. De este modo no sólo se abstenían de sacrificar animales, sino que

---

[64] Final del fr. de EMPÉDOCLES, *Purificaciones* (fr. 128 DIELS-KRANZ). Se ha citado su comienzo en el cap. 21.

[65] La existencia de este altar la confirma un fragmento de la *Constitución de Delos* ARISTÓTELES (fr. 489 ROSE [= V. ROSE, *Aristotelis Fragmenta* (Teubner), Leipzig, 1886]), en el que se habla de un altar en el que no se encendía fuego ni se sacrificaban víctimas.

hicieron partícipes de la piedad tanto a los que lo eri-
2 gieron, como a los que lo utilizaron. Por este motivo los pitagóricos, habiendo aceptado esta norma, se abstuvieron durante toda su vida de comer animales, y cuando ellos hacían partícipes a los dioses, como ofrenda, de algún animal, en lugar de ellos mismos [66], tan sólo consumían éste; a los demás realmente ya no los tocaban
3 en su vida. Pero nosotros no obramos así. Llenos en exceso, hemos llegado al último extremo de la transgresión
4 en estos temas, a lo largo de la vida. Porque ni se deben manchar los altares de los dioses con la sangre, ni los hombres deben tocar tal alimento, como tampoco los cuerpos de sus semejantes, sino que hay que realizar para toda la vida la norma que todavía subsiste en Atenas.

29 Ofrendaban antiguamente los hombres, como ya dijimos anteriormente, a los dioses los frutos de las cosechas, y no los animales; no usaban tampoco de éstos para su alimento particular. Se cuenta que, durante la celebración de un sacrificio comunitario en Atenas [67], un tal Díomo, o Sópatro, que no era originario del país

[66] Hay aquí un eco de la imagen de un Pitágoras eliminador de los sacrificios humanos.

[67] Tenemos aquí, juntamente con el cap. 30, un extracto evidente del tratado *Sobre la piedad* de Teofrasto, que nos informa de los *Bouphónia*, una serie de ritos en torno a la muerte de un buey que se celebraban en el transcurso de las fiestas Diipolias o Dipolias de Atenas, en los comienzos del verano. Hay una abundantísima bibliografía sobre el rito y el mito de estas festividades en la edición de J. Bouffartigue-M. Patillon, (Les Belles Lettres), vol. II,, París, 1977, pág. 52. Por otro lado, ninguna fuente antigua es tan extensa y rica en detalles como este extracto de Teofrasto; las variantes, como es de esperar, son importantes entre los diferentes autores. En cuanto al nombre del campesino que da muerte al buey, sólo aparece Sópatro en Teofrasto; Díomo aparece otro vez en Porfirio (*supra*, 10, 2), y Taulón en otras fuentes. — Sólo Teofrasto especifica, respecto al buey, que se trata de un animal doméstico, que se utiliza para las labores agrícolas. El hecho es muy importante, para subrayar el sentimiento de culpabilidad del causante de su muerte.

pero trabajaba como agricultor en el Ática, cuando ya estaban expuestas sobre la mesa, a la vista de todos, la torta del sacrificio y las ofrendas, para consagrárselas a los dioses, se acercó un buey, que volvía del trabajo, y se comió unas ofrendas y pisoteó otras. Se irritó aquél sobremanera por lo sucedido y, cogiendo un hacha de uno que la estaba afilando allí cerca, dio muerte
al buey. Murió el buey y cuando, recobrado de su cóle- 2
ra, comprendió el delito que había cometido, lo enterró y, asumiendo voluntariamente el destierro, por conside-
rarse culpable de impiedad, se exilió en Creta. Se su- 3
cedieron sequías y se produjo una terrible pérdida de cosechas, y, a la consulta pública al dios Apolo, la Pitia respondió que el desterrado de Creta pondría fín a esta situación, y que si castigaban al asesino y levantaban mediante el mismo sacrificio en que murió, les irían bien las cosas, con tal de que se lo comieran al muerto y
lo hicieran sin reparos. Por tanto, se inició la búsque- 4
da y el responsable del delito fue hallado. Sópatro pensó que se vería libre de la situación embarazosa de ser considerado un maldito, si públicamente todos hacían esa acción; afirmaba a los que habían ido a buscarle que era necesario que un buey fuera inmolado por la
ciudad. Al dudar ellos sobre quién sería el ejecutor, se 5
les ofreció él para ello, si, después de considerarlo un ciudadano, participaban en la muerte del animal. Pues bien, habiendo accedido aquéllos, cuando llegaron a la ciudad, organizaron la ceremonia tal como todavía permanece entre ellos.

Escogieron a unas muchachas como portadoras del 30
agua; llevan el agua para afilar el hacha y el cuchillo. Cuando afilaron las herramientas, una persona entregó el hacha, otra golpeó al buey y otra lo degolló; otros, a continuación, lo desollaron y todos se lo comieron.
Realizados estos actos , cosieron la piel del buey, la re- 2
llenaron de hierba y lo pusieron en pie, conservando la

misma forma que tuvo cuando vivía; lo uncieron, además,
3 a un arado, como si estuviera trabajando. Se celebró el juicio por asesinato y se citó, para defenderse, a todos los que habían participado en el delito. Del mismo grupo de participantes, las muchachas portadoras del agua acusaban con insistencia a los que habían afilado los instrumentos, y éstos a quien les entregó el hacha. Éste, a su vez, al que había degollado al buey y quien realizó este acto al cuchillo, al que, no pudiendo hablar, acu-
4 saron del crimen. Desde aquel día hasta el momento actual siempre, en las Dipolias, en la acrópolis de Atenas, las personas mencionadas realizan el sacrificio del buey de la misma manera. En efecto, tras colocar en una mesa de bronce la torta y la pasta del sacrificio, a su alrededor se hace pasar a los bueyes designados, y
5 el que de ellos se los come es sacrificado. Existen todavía las familias de los que ejecutan estos rituales: todos los descendientes del hombre que golpeó al buey, Sópatro, se llaman *boutýpoi;* los descendientes del que hacía pasar alrededor de la mesa los bueyes, *kentriádai;* a los que proceden de aquel que degolló al animal, *daîtroi* [68], a causa del festín que sucedía al reparto de carne. Una vez llenaron la piel, cuando se cumplieron las comparecencias al juicio, arrojaron el cuchillo al mar.

31 Así, pues, antiguamente no estaba permitido por la ley divina dar muerte a los animales que ofrecen su ayuda a nuestra existencia y ahora hay que cuidarse también
2 de hacerlo. Y del mismo modo que anteriormente no les era lícito a los hombres tocarlos, así también ahora no debe considerarse justo, de acuerdo con la ley divina, el tocarlos para procurarnos alimento. Pero si se ha de obrar así por el ritual que se debe a lo divino,

---

[68] La significación de estos términos es la siguiente: *boutýpoi* «los que golpean al buey»; *kentriàdai* «los que aguijonean (al animal)»; *daî-troi* «los repartidores (de la carne)».

sin embargo, hay que alejar de nuestros cuerpos todo aquello que constituye en sí un motivo de perturbación, para que no tengamos en nuestras propias vidas un sello de maldad que se apegue a nuestra existencia, si nos procuramos una alimentación de procedencia ilícita. Por- 3
que, además, si no se consiguiera otra cosa, al menos todos nos beneficiaríamos grandemente ante la suspensión de las mutuas agresiones. Efectivamente, aquellas personas a las que su sensibilidad los apartó del contacto con seres vivos de otra especie, tienen la clara conciencia de que deben abstenerse de los seres de su misma especie [69]. Por consiguiente, lo mejor sería, tal vez, 4
abstenerse al instante de todos los seres vivos. Mas como nadie está libre del error, en lo sucesivo les queda a las generaciones futuras el reparar, mediante purificaciones, las faltas anteriores cometidas en materia de alimentación. Y esta reparación se produciría igualmente, 5
si consideráramos la maldad de nuestra acción ante nuestros ojos y lo deploráramos con Empédocles en estos términos:

> *Ay de mí, porque el funesto día no me aniquiló antes de procurar a mis labios la criminal comida* [70].

Corresponde a la sensibilidad propia de cada uno el con- 6
dolerse por las faltas cometidas; al tratar de buscar un remedio a los males presentes *** [71]. La vida, para que 7
cada hombre, al hacer sus sacrificios a la divinidad, como ofrendas que observan la pureza ritual, consiga la santificación de la ley divina y la ayuda de los dioses.

La más importante y la primera de todas las ayudas 32
es la que nos proporcionan los frutos de las cosechas. De esta ayuda, únicamente, hay que consagrar una par-

[69] Cf. III 20, 7 y 26, 6.

[70] Fr. 139 Diels-Kranz, de las *Purificaciones* de *Empédocles.*

[71] Hay una laguna en el texto que obscurece el sentido del final del capítulo.

te a los dioses y a la tierra que produce los frutos. Porque ésta es el hogar común de dioses y hombres, y es necesario que todos, inclinándonos sobre ella[72] como nuestra nodriza y madre[73], la celebremos con nuestros cantos y les profesemos nuestro afecto como a la que
2 nos dio el ser. De este modo, pues, una vez hayamos alcanzado el fin de nuestra vida, seríamos dignos de nuevo de contemplar la totalidad del linaje de los dioses celestiales. Poniendo ahora nuestra vista en ellos, debemos honrarlos con aquellos productos, cuya autoría les corresponde, según nuestro punto de vista, ofrendándoles todos las primicias de los frutos que tenemos y estimando, no obstante, que no todos nosotros actuamos de una manera digna para ofrecer sacrificios a los dioses.
3 Estos son los argumentos capitales de Teofrasto, según los cuales no se deben sacrificar animales, dejando a un lado unos cuantos mitos que en ellos se incluyen y las adiciones y resúmenes que yo he hecho.

33 Por mi parte, no voy yo ahora a derogar las normas que han adquirido fuerza de ley en cada pueblo. Porque no tengo el propósito de hablar de política. Pero ya que las leyes (que rigen nuestra existencia como ciudadanos) nos han concedido honrar a la divinidad por medio de ofrendas frugales e inanimadas, optando por lo más sencillo, haremos nuestros sacrificios de acuerdo con la ley de la ciudad y nosotros mismos nos esforzaremos por que se haga el sacrificio adecuado, presentándonos a
2 los dioses puros desde cualquier punto de vista. Pero si, enteramente, el hecho de un sacrificio conlleva la condición de ofrenda y de agradecimiento por los bienes que tenemos de los dioses para nuestras necesidades, sería del todo irracional que nosotros mismos, abste-

[72] A modo de reverencia.

[73] Los calificativos de «madre» y «nodriza» están documentados ampliamente en las antigüedad. Cf., entre otros, Esquilo, *Siete contra Tebas* 16, y Platón, *República* III 414e.

niéndonos de los seres animados, los ofrendáramos, en
cambio, a los dioses. Porque ni los dioses son inferiores
a nosotros en el sentido de que, si no tenemos necesi-
dad de aquellos alimentos[74], la tengan ellos, ni se ajus-
ta a la ley divina el ofrecerles la primicia de un alimen-
to que nosotros rehusamos. Porque también hemos sa- 3
bido que tal práctica es propia de los hombres, de cuan-
do no se tomaban alimentos de seres animados, ni tam-
poco se hacían ofrendas de animales, pero los ofrecie-
ron a los dioses como primicias desde el momento en
que se los comieron. Así, pues, también ahora es ade-
cuado, sin duda, que la persona que se abstiene de los
animales ofrende aquellos productos que toca.

Haremos, pues, nosotros también nuestros sacrificios 34
pero haremos, del modo adecuado, sacrificios diferen-
tes, como si los ofreciéramos a potencias diferentes[75].
Al dios supremo, como dijo un sabio varón[76], nada que 2
sea sensible ofreceremos, ni por holocaustos ni de pala-
bra. En efecto, nada hay material que, en estado de in-
materialidad, sea inmediatamente impuro. Por ello, no
hay palabra apropiada para la persona que se exprese
oralmente, ni para quien la guarde en su interior, cuando
se ve contaminado por la pasión del alma le tributamos
nuestro culto con nuestro silencio puro y con reflexiones
puras en torno a su ser. Es necesario, en consecuencia, 3
que, uniéndonos y vinculándonos a su esencia, le ofrez-
camos nuestra propia elevación como sagrado sacrifi-
cio, ya que ella es, a la vez, nuestro himno y nuestra

---

[74] Cf. Porfirio, *Carta a Marcela* 18.

[75] La idea de tributar distintos sacrificios a las potencias superiores al hombre es pitagórica, como atestigua Diógenes Laercio, VIII 33: «hay que estimar distintos los honores tributados a los dioses de los tributados a los héroes».

[76] Apolonio de Tiana, según deducciones de los filólogos J. Bernays y E. Norden, en sus respectivos trabajos: *Theophrastos' Schriften*, ya citado, pág. 136, y *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, pág. 39.

salvación. En la impasibilidad del alma y en la contem-
4 plación de la divinidad se cumple este sacrificio. A los
descendientes de esta deidad suprema (las divinidades
inteligibles), hay que añadirles, además, nuestro himno
oral[77]. Porque el sacrificio es la ofrenda que se hace
a cada divinidad de una parte de los bienes que nos ha
concedido; mediante éstos, alimenta nuestra esencia
5 y la conserva en el ser. Por consiguiente, del mismo mo-
do que un labrador ofrenda, como primicias, mies de
su cosecha y frutos, así nosotros también les ofrecere-
mos nuestras bellas meditaciones sobre ellos mismos,
agradeciéndoles la contemplación de los bienes que nos
han otorgado, y porque realmente nos alimentan[78] con
su contemplación, estando a nuestro lado, manifestán-
dose y brillando para nuestra salvación.

35 Pero, en realidad, dudan hacer esto incluso muchos
de los que han consagrado sus esfuerzos a la filosofía,
porque tratan de imponerse en vez de honrar a la divi-
nidad y se mueven alrededor de las estatuas, y ello sin
saber cómo hay que presentarse o sin ponerse a reflexio-
nar sobre el tema, y tampoco sin tomarse la molestia
de aprender de personas instruidas en los temas divi-
nos hasta qué límite, punto y lugar se puede uno aven-
2 turar en ellos. Por nuestra parte, no entablaremos nin-
guna discusión con ellos[79] ni, en cierto modo, tratare-
mos de dilucidar esta cuestión. Imitaremos, en cambio,
a los santos y antiguos varones, ofrendando sobre todo
la contemplación que los mismos dioses nos han conce-
dido y que hemos fijado entre nuestras necesidades pa-
ra una salvación auténtica.

---

[77] Recuerda a PLOTINO, *Enéadas* II 9, 9,33.

[78] Metáfora que, como la del parágrafo anterior, «alimenta nuestra esencia», remonta a PLATÓN, *Fedro* 247d.

[79] Parece referirse aquí Porfirio a los *Teurgos* caldeos, apoyándose en las críticas de JÁMBLICO, *De mysteriis* III 31, 176, 14-15.

Por lo demás, los pitagóricos, investigando los nú- 36
meros y las líneas, los consagraron, preferentemente,
a los dioses: a Atenea la llamaban con un número; a
Ártemis, con otro; a Apolo, igualmente, con otro. A su
vez, con uno daban nombre a la Justicia y con otro a
la Templanza [80], y con las líneas obraron del mismo mo-
do. Y de este modo, con tales ofrendas, complacían a 2
los dioses, de manera que, invocando a cada uno de ellos
con las advocaciones que les correspondían, gozaban de
su presencia y utilizaban aquéllas frecuentemente para la
adivinación y para los casos en que tuvieran necesidad de
algún dato para apoyar una investigación. Pues bien, 3
en honor de los dioses que se encuentran en el interior
del cielo, tanto los errantes como los fijos, entre los que
el sol debe ocupar el primer rango y la luna el segundo,
podríamos encender el fuego, que con ellos está em-
parentado [81], y hacer acto seguido lo que dice el teó-
logo [82]. Habla éste de no sacrificar ni un solo ser ani- 4
mado, sino de atenerse completamente en vuestras ofren-
das a la harina, la miel y a los otros frutos y flores de
la tierra; pero no debe estar el fuego en un hogar en-
sangrentado, y todas las recomendaciones que añade,
¿qué necesidad hay de transcribirlas? El que se preo- 5
cupa por la piedad sabe que a los dioses no se les sacri-
fica ningún ser animado y, en cuanto a los démones,
buenos o malos, sabe también de quiénes es la compe-
tencia de ofrecerles sacrificios y hasta qué punto lo re-
claman ellos. Quédese lo demás en el más completo si- 6

---

[80] A Atenea le corresponde el número siete, a Ártemis el dos, a Apolo el uno, a la Justicia el tres... En cuanto a las figuras geométricas, a Atenea le corresponde el triángulo equilátero. Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, vol. I, 1, Leipzig, 1919[6], págs. 496-502, y F. E. Robbins, «Posidonius and the sources of Pythagorean arithmology», *Class. Phil.* 15 (1920), págs. 309-322.

[81] Idea frecuente en el platonismo: Platón, *Timeo* 40a. Cf. *supra*, II 5, 2.

[82] Puede tratarse de Pitágoras.

lencio, por lo que a mí respecta; en cuanto a las teorías que algunos filósofos platónicos divulgaron, no se me puede tomar a mal el que yo aclare sus argumentos, exponiéndolos ante personas agudas. He aquí su contenido.

37 Siendo el primer dios incorpóreo, inmóvil, indivisible, no estando contenido en cosa alguna, ni dependiendo en sí mismo, de ningún elemento externo necesita, como
2 se ha dicho. Por la misma razón el alma del mundo, al tener una dimensión triple[83] y la facultad de moverse por sí misma, goza de una predisposición natural para optar por moverse de una manera bella y ordenada y mover el cuerpo del mundo de acuerdo con las mejores razones. Contiene y envuelve el cuerpo[84] en sí misma, aunque sea incorpórea y no participe de pasión al-
3 guna. Respecto a los demás dioses (el mundo, los dioses fijos y los errantes), dioses visibles, por lo demás, por constar de alma y cuerpo, hay que demostrarles nuestro agradecimiento del modo que se ha dicho mediante
4 sacrificios de seres inanimados. Nos resta, además, la multitud de divinidades invisibles, a los que Platón, de un modo indistinto, ha llamado «démones». Entre ellos, unos reciben su nombre de los hombres y obtienen en cada pueblo honores iguales a los dioses y el resto del culto; otros, en su mayor parte, no reciben nombre alguno, sino que en aldeas y en algunas ciudades reciben,

[83] Esta concepción tridimensional del alma aparece en Macrobio, *In somnium Scipionis* II 2, 1-20, que se basa, sin duda, en el *Comentario* de Porfirio al *Timeo* de Platón (vid. A. R. Sodano, *Porhryrii in Platonis Timaeum Commentariorum fragmenta*, Nápoles, 1964, pág. 57, 18-22). No obstante, una concepción no espacial del alma aparece en otras obras de Porfirio. Así, en *Sententiae* 2 y 3, y en *Symmikta Zetemata*, pág. 74, 94 y 95. (ed. H. Dörrie, Munich, 1959). — En todo caso, a Porfirio le interesa más la cuestión de saber a quiénes hay que tributar los sacrificios que el problema de la descripción del alma del mundo, como señala, por ejemplo, M. A. Elfenik, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leyden, 1968, págs. 20-24.

[84] Cf. Platón, *Timeo* 34b.

por obra de algunas personas, un nombre y un culto obscuros. El resto de la multitud se denomina común- 5 mente con el nombre de démones, y respecto a todos ellos existe el convencimiento de que pueden causar daño, si se irritan por un desprecio y por no recibir el culto fijado por la ley, y, por el contrario, pueden otorgar un beneficio si se les propicia con votos, súplicas, sacrificios y las prácticas cultuales que ellos conllevan.

Resultando confusa la idea que de ellos se tiene, hasta 38
el punto de caer en un gran descrédito, necesario se hace diferenciar su naturaleza de un modo racional. Quizá es necesario, dicen, desvelar el origen del error existente entre los hombres sobre el tema. Hay que establecer, pues, una distinción. Todas las almas que se originan 2
del alma universal [85] administran grandes espacios de las regiones sublunares, apoyándose en su soporte neumático, al que dominan gracias a la razón, y hay que considerar que ellas son los démones buenos, por gestionarlo todo en beneficio de sus administrados, ya se encarguen de determinados animales, ya de las cosechas que se le hayan encomendado, ya de otros fenómenos que a éstas contribuyen, como las lluvias, los aires moderados, el buen tiempo, ya de otros aspectos que a éste colaboran, como las temperaturas de las estaciones del año, ya, en fin, tengan que ver con las artes, bien se trate de las artes liberales, de la educación en general, de la medicina, de la gimnasia o de cualquier otra disciplina parecida. Es imposible, en efecto, que éstos nos procuren ayudas, por un lado, y que sean causantes de maldad, por otro, en los mismos seres. Entre éstos 3
hay que contar también a los transportadores, como dice Platón [86], que anuncian «a los dioses los actos de los

[85] Los correlatos mas precisos de esta expresión se encuentran en la literatura hermética. Vid. *Corpus Hermeticum* X 7, pág. 116, 7 (ed. NOCK-FEST [= A. D. NOCK-A. J. FESTUGIERÈ, *Coll. des Un. des Fr.*, 1945-54]), y MACROBIO, *In somnium Scipionis* I 6, 20.

[86] *Banquete* 202e.

hombres y a los hombres los de los dioses», y elevan nuestras plegarias ante los dioses, como ante unos jueces, manifestándonos, a su vez, mediante los oráculos, los
4 consejos y advertencias de aquéllos. Por otra parte, todas las almas que no dominan su corriente contigua de aire, sino que en su mayor parte son dominadas por ella, son ajetreadas y zarandeadas en exceso por este mismo motivo, cada vez que los arrebatos y los deseos de la corriente de aire toman impulso. Estas almas también son démones, pero con todo merecimiento pueden recibir el nombre de malvados.

39 Son también todos éstos, y los dotados de una propiedad contraria, invisibles e imperceptibles por completo a los sentidos humanos [87], porque no están revestidos de un cuerpo sólido, ni todos tienen una misma forma, sino que se dan en diversas apariencias. Y sus formas, que quedan impresas en el elemento neumático [88], y a la vez lo configuran, unas veces aparecen y otras permanecen invisibles; a veces también cambian
2 sus formas, los peores, al menos. En lo que respecta al elemento neumático, en la medida en que es corpóreo, está expuesto a la pasión y a la corrupción. Pero al tenerlo encadenado las almas, de modo que su apariencia permanece durante mucho tiempo, no es eterno. Porque es verosimil que continuamente tenga flujos y
3 se nutra. El cambio de los buenos démones se realiza con una estructura proporcionada, como corresponde a los que dejan ver sus cuerpos; entre los malvados, se efectúa sin proporción, porque expuestos mayormente a la pasión, habitan un lugar próximo a la tierra y no hay delito alguno que no intenten cometer. Porque teniendo un carácter totalmente violento y engañoso, pues no está sometido a la vigilancia de una divinidad supe-

[87] Cf. JÁMBLICO, *De Mysteriis* I 20, 62, 5-7.

[88] Concepto que expresa también PORFIRIO, en *Sententiae* 29.

rior, realizan la mayor parte del tiempo ataques violentos y repentinos, a la manera de emboscadas, en parte por intentar pasar desapercibidos, en parte por ejercer su violencia. Por ello son intensas las pasiones que ellos
infunden. Pero los remedios y las correcciones de los 4
démones superiores parecen demasiado lentas. En efecto, todo el bien, al ser dócil y uniforme, progresa or-
denadamente y no sobrepasa lo debido [89]. Al pensar de 5
este modo, será imposible que puedas incurrir en el más absurdo de los hechos: concebir las maldades entre los buenos démones y las bondades entre los malos. Porque no solo el razonamiento es absurdo en este punto, sino que también la mayoría concibe unas ideas pésimas sobre los dioses y las difunde entre el resto de los hombres.

Hay que dejar sentado que éste es el único daño de 40
los máximos perjuicios que podemos recibir de los démones malvados: el que, resultando ser ellos mismos los responsables de los padecimientos que se ciernen sobre la tierra (como, por ejemplo, epidemias, malas cosechas, terremotos, sequías y otras calamidades por el estilo), nos convencen de que los causantes de éstos son precisamente los autores de sus hechos contrarios. Se autoexcluyen, pues, en cuanto a responsabilidad y se afanan por conseguir este logro primordial: pasar desa-
percibidos en sus fechorías. A continuación, nos indu- 2
cen a dirigir súplicas y sacrificios a los dioses bienhechores, como si estuvieran irritados. Adoptan estas y semejantes actitudes con la intención de desviarnos de nuestra recta reflexión sobre los dioses y convertirnos
a ellos. Porque ellos se alegran por todo lo que resulta 3
tan desproporcionado y tan desordenado y, poniéndose, por así decir, las caretas de los otros dioses, sacan pro-

---

[89] El bien y la naturaleza divina son contrarios a la precipitación, tal como lo expresa PLUTARCO en *De sera numinis vindicta* 5, 550D.

vecho de nuestra irreflexión: se ganan a las masas, encendiendo los apetitos de los hombres con deseos amorosos y con ansias de riquezas, poderes y placeres, y con vanas opiniones también, de las que nacen las revueltas, las guerras y otras calamidades de su misma
4 naturaleza. Y lo más terrible de todo: avanzan todavía más e intentan convencernos de hechos semejantes incluso respecto a los dioses más importantes, hasta el punto de envolver en estas acusaciones al dios supremo, por cuya causa precisamente, aseguran, todo está
5 revuelto de arriba abajo. Y esto no les pasa solamente a los simples ciudadanos, sino también a bastantes de los que se dedican a la filosofía [90]. La causa de ello es recíproca. En efecto, entre los filósofos, los que no se han apartado del curso común de la vida han coincidido en las mismas apreciaciones que la mayoría y, por su parte, la muchedumbre, al recibir información (concordante con sus propias ideas) de personas que parecen ser prudentes, se ven reforzados aún más para sostener tales reflexiones en torno a los dioses.

41 Porque la poesía ha inflamado también las opiniones de los hombres con el uso de un lenguaje creado para impresionar y encantar y capaz de infundir asombro y crédito sobre los hechos más imposibles [91], siendo así que hay que tener el firme convencimiento de que el bien jamás perjudica y de que el mal jamás bene-
2 ficia. «La frialdad, como dice Platón, no tiene que ver con el calor sino con su contrario» [92]. Por supuesto, lo más justo de todo, por naturaleza, es lo divino; de otro modo, no sería divino. Por consiguiente, es necesario

---

[90] Puede tratarse de agnósticos e, incluso, de filósofos cristianos, ya que el dios del Antiguo Testamento, Yahvé, revuelve la tierra y el mar, cuando está encolerizado.

[91] Cf. PLATÓN, *República* III 379c, en donde critica a los poetas por hacer a la divinidad causante de desdichas.

[92] *República* I 335d.

quitar esta facultad y función de los démones bienhe-
chores, porque la propiedad de dañar por naturaleza y
por voluntad es contraria a la propiedad bienhechora
y los aspectos contrarios no pueden darse en un mismo
hecho. En muchas partes maltratan estos démones al 3
género humano, y a veces también en grandes extensio-
nes, porque no es posible que de ningún modo los bue-
nos démones (considerados uno a uno) descuiden sus
competencias. Antes bien, en la medida de sus posibili-
dades, nos informan previamente de los peligros que nos
amenazan de los démones malvados, revelándonoslos
por medio de sueños, por un alma inspirada, por la
divinidad o bien por otros muchos medios de revela
ción [93]. Y si cada uno fuera capaz de distinguir las se- 4
ñales que nos envían, todos conocerían los peligros y se
guardarían de ellos. Porque a todos les manifiestan los
signos, pero todo el mundo no comprende su mensaje,
ni tampoco todo el mundo puede leer lo que está escri-
to, sino el que ha aprendido las letras. Sin embargo, 5
por la intervención de los démones contrarios se realiza
todo tipo de sortilegio [94]. En efecto, a éstos veneran, y
especialmente a su jefe, los que cometen actos delicti-
vos, valiéndose de prácticas de encantamiento.

Estos están, en efecto, llenos de recursos para des- 42
pertar todo tipo de fantasía y están capacitados para
engañar a las gentes con sus artes mágicas. Por su in-
fluencia los desgraciados preparan los filtros y pócimas
amatorias. Porque todo tipo de intemperancia, esperan-
za de riquezas y de gloria se debe a ellos, y sobre todo

---

[93] Enumeración de las distintas formas de adivinación que las expresa también PORFIRIO en *Carta a Anebón* 2, 10b (ed. de A. R. SODANO, Nápoles, 1965).

[94] Discrepa aquí Porfirio de PLATÓN, ya que para éste (*Banquete* 202e) tanto la adivinación como los sortilegios, son atributos propios de los démones. Porfirio, en cambio, como se ve, no les atribuye más que la primera.

el engaño, pues la falsedad es una de sus propiedades.
2 Quieren ser dioses y la facultad que domina en ellos
3 quiere pasar por ser la divinidad suprema. Se alegran éstos «con la libación y el olor de la grasa quemada»[95], con los que engorda la parte neumática y corporal de su ser. Porque esta parte vive de los vapores y exhalaciones de diverso tipo que emanan de variados objetos, y se robustece con el olor de la sangre y carnes quemadas.

43 Por ello el varón inteligente y sensato se guardará de la práctica de tales sacrificios, que pueden acarrearle tales démones. Se esforzará por purificar su alma por todos los medios; los malos démones no atacan un alma
2 pura a causa de la disimilitud existente con ellos. Pero si es necesario también para las ciudades apaciguarlos, eso no nos imcumbe a nosotros[96]. Pues en ellas la riqueza, las comodidades externas y corporales son consideradas como bienes y, como males, sus contrarios, pero ni la más mínima preocupación se da en ellas so-
3 bre el alma. Por nuestra parte, en la medida de nuestras fuerzas, no necesitaremos lo que éstos nos ofrecen; al contrario, de nuestra alma y de nuestras posibilidades externas tomamos impulso y consagramos todo nuestro esfuerzo en asemejarnos a Dios y a todo su entorno, lográndose ello merced a nuestra impasibilidad, a nuestra concepción ponderada de la realidad existente y a una vida que se adecúa y acompasa a ésta. Por el contrario, pondremos también nuestro empeño en diferenciarnos de los hombres y démones malvados y, en general, de
4 todo lo que se complace con lo caduco y material. Por tanto, haremos también nosotros nuestros sacrificios de acuerdo con las recomendaciones expresadas por Teofrasto. Con ellas estaban de acuerdo también los teólogos, conscientes de que cuanto más nos descuidamos

[95] *Ilíada* X 500.

[96] Desaprueba aquí Porfirio la participación del filósofo en el culto público.

por eliminar las pasiones de nuestra alma tanto más nos vinculamos a una potencia malvada, y, por ello, necesidad habrá de apaciguarla. Porque, como dicen los teólogos[97], los que están encadenados por la realidad externa y no dominan ya sus pasiones tienen necesidad también de apartar de sí esta potencia, porque, si no lo hacen así, no acabarán sus fatigas.

Lleguen hasta este punto nuestras explicaciones so- 44
bre los sacrificios. Resta, sin embargo, un aspecto que
exponíamos al principio[98], el de que, si hay que sacri-
ficar animales, no es necesario que haya que comérse-
los forzosamente; ahora demostramos que no hay que
comerse a los animales, por necesidad, aunque en alguna
ocasión sea necesario sacrificarlos. En efecto, todos los 2
teólogos han reconocido que, ni siquiera en los sacrifi-
cios expiatorios, hay que probar las víctimas, y, que,
además, hay que utilizar purificaciones. Es de desear,
añaden, que nadie vaya a la ciudad ni a su propia casa,
sin antes haber limpiado su vestido y su cuerpo en un
río o en una fuente. Tan es así que, incluso a quienes
permitieron sacrificar, les ordenaron abstenerse de las
víctimas y purificarse, previamente, con ayunos y sobre
todo con abstinencias de seres animados. Porque la pu- 3
reza, es una defensa para tomar precauciones, como un
símbolo o sello divino para no sufrir a manos de aque-
llos a quienes uno se acerca, tratando de propiciarlos.
En efecto, encontrándose uno en una disposición con- 4
traria a su actividad, se halla en un estado más divino,
porque es también más puro, y, en lo que atañe al cuer-
po y a las pasiones del alma, permanece indemne, por-
que se ha rodeado de la pureza como de una muralla.

Por lo cual, incluso entre los encantadores, parece 45
necesaria una precaución de este tipo, que no conserva,
sin embargo, su eficacia por mucho tiempo, porque a

97 No se sabe a quiénes puede referirse.

98 Cap. 2.

causa de sus deseos desenfrenados incordian a los dé-
2 mones malvados. Por consiguiente, la pureza no es cosa de encantadores, sino de hombres divinos y versados en los temas divinos, y a los que la practican les proporciona totalmente una defensa que resulta de su vín-
3 culo con lo divino[99]. ¡Ojalá la practicaran constantemente los encantadores! No tendrían entonces deseos de ejercer sus sortilegios, al impedirles la pureza disfrutar de aquellos actos causantes de su impiedad. Por ello resulta que, al estar llenos de pasiones, y abstenerse por un momento de alimentos impuros, como están llenos de impureza, pagan por las transgresiones que cometen contra todo orden de cosas, unas veces por obra de las mismas personas a las que provocan, otras por la intervención de la justicia que supervisa todos los aspectos mortales[100], tanto actos como pensamientos.
4 La pureza interna y externa, pertenece, pues, al hombre divino, que se preocupa por mantenerse ayuno de las pasiones del alma, y ayuno también de los alimentos que provocan las pasiones, pero alimentado del conocimiento de las cosas divinas; que intenta asemejarse a la divinidad, gracias a sus rectos pensamientos sobre lo divino. Se trata también de un hombre que se consagra con un sacrificio intelectual; que se acerca a la divinidad con un vestido blanco, con una impasibilidad anímica realmente pura y con un cuerpo liviano, porque no se ve agobiado por el peso de jugos foráneos[101], de procedencia extraña, ni por el peso de las pasiones anímicas.

46 Porque en los templos, que han sido delimitados por los hombres para los dioses, incluso las sandalias que llevamos en los pies deben estar limpias y sin mancha alguna. Pero en el templo del padre, esto es, en este

---

[99] Para esto concepto, cf. I 57, 2.

[100] Concepción de la justicia muy próxima a los autores trágicos.

[101] Cf. PLUTARCO, *De esu carnium*, I 1, 993 B.

mundo, ¿es que no conviene conservar pura nuestra úl-
tima y externa vestimenta cutánea y permanecer en el
templo del padre con ella en estado de pureza? Pues si 2
el peligro consistiera solamente en que aquella se man-
chara, tal vez sería posible despreocuparse y mostrar
indiferencia al respecto. Pero realmente todo nuestro
cuerpo sensible lleva en sí emanaciones de los démones
materiales, y, juntamente con la impureza debida a la
carne y a la sangre, se presenta una potencia, amiga
y cooperadora suya, por su semejanza y afinidad.

Rectamente, por ello, los teólogos se preocuparon de 47
la abstinencia y el Egipcio [102] nos manifestó estos da-
tos, aportándonos una causa natural, que había com-
probado experimentalmente. Puesto que un alma vil e
irracional, que abandona el cuerpo, al haber sido arran-
cada violentamente, permanece junto a éste (porque igual-
mente las almas de los hombres que murieron violenta-
mente se mantienen junto al cuerpo), este hecho pon-
dría de manifiesto el impedimento para que alguien se
escape violentamente fuera del cuerpo [103]. Por consi- 2
guiente, cuando se producen las muertes violentas de
animales, obligan a sus almas a deleitarse con los cuer-
pos que abandonan, y ya no encuentra el alma impedi-
mento alguno para estar donde la atrae lo que le es afín
por naturaleza. Es por esto por lo que se les ha visto
a muchas lamentarse [104], y también por ello las almas
de los que no reciben sepultura permanecen junto a los
cuerpos. De estas, precisamente se sirven los encanta-
dores para su uso personal, reteniéndolas a la fuerza por
la posesión del cuerpo o de parte del cuerpo. Por tanto, 3
porque nos manifestaron [105] estos hechos (la naturaleza

[102] Hermes Trimegisto, según A. J. Festugière, «Une source hermétique de Porphyre: l'Egyptien du *D.A.* II, 47», *Rev. Ét. Gr.* 49 (1936), 586-595.

[103] Cf. I 38.

[104] Cf. Platón, *Fedón* 81d.

[105] Pueden ser los teólogos.

de un alma vil, el parentesco y el placer que experimenta con los cuerpos de los que ha sido arrancada), rehusaron convenientemente comer carne, para no verse importunados por unas almas ajenas, arrastradas por medios violentos e impuros a lo que es connatural a ellas, ni impedidos de acercarse solos a la divinidad, en el caso de que los molestaran unos démones con su presencia.

48 Que la naturaleza de un cuerpo, emparentado con el alma, ejerce una atracción sobre ella, es un hecho que la experiencia se lo demostró a éstos por muchos detalles. En efecto, quienes desean recibir en ellos las almas de animales apropiados para los vaticinios se tragan sus vísceras principales, tales como corazones de cuervos, topos o halcones y mantienen presente su alma, que les da respuestas propias de oráculo, como un dios, y se introduce en su cuerpo al mismo tiempo que se tragan el bocado del cuerpo en que aquélla se encontraba [106].

49 Con razón, pues, el filósofo y sacerdote del dios supremo se abstiene de todo alimento de seres animados, esforzándose por acercarse solo [107], con la soledad de su propio ser, a la divinidad, sin la molestia de acompañantes, y es precavido por haber averiguado las necesi-
2 dades de la naturaleza. Porque el filósofo es realmente experto en muchas disciplinas, intuye y comprende los hechos de la naturaleza; es inteligente, ordenado y mode-
3 rado, procurándose su salvación de todas partes. Y así como el sacerdote de algún dios particular es experto en la erección de sus estatuas, en los misterios, en las iniciaciones, en las purificaciones y en otros ritos semejantes, también el sacerdote del dios supremo es exper-

[106] Tienen más de magia que de adivinación estos métodos. Cf. A. Bouché Leclerc, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, vol. I, París, 1875, cap. 1.

[107] Cf. *supra*, 47, 3.

to en la creación de su propia estatua, en purificaciones
y en otras prácticas que lo unen a la divinidad.

Y si los representantes del culto, aquí en la tierra, 50
sacerdotes y arúspices, se imponen a sí mismos y a los
demás abstenerse de tumbas, de hombres impíos, de mu-
jeres con menstruación, de relaciones sexuales y, en con-
secuencia, de espectáculos indecorosos y lacrimosos y
de audiciones que despierten la pasión (porque muchas
veces, por la presencia de personas impuras, aparece
algo que perturba al arúspice; afirman también que un
sacrificio a destiempo aporta incluso más perjuicio que
beneficio), ¿tolerará acaso el sacerdote del padre con-
vertirse él mismo en tumba de cadáveres, lleno de im-
purezas, siendo así que se está esforzando por relacio-
narse con un ser superior? Bastante es que aceptemos 2
la participación de la muerte en los frutos que utiliza-
mos para nuestra vida terrenal. Más todavía no ha lle-
gado el momento de tratar estos temas; todavía hay que
elaborar un análisis crítico sobre los sacrificios.

Se podría afirmar que suprimimos una gran parte 51
de la adivinación que se realiza por medio de las vísce-
ras, si nos abstenemos de dar muerte a los animales.
Porque el que tal haga, que elimine también a los hom-
bres, porque, según dicen, el futuro se manifiesta más
en sus vísceras; al menos muchos pueblos bárbaros prac-
tican la adivinación por medio de las entrañas huma-
nas [108]. Pero como suprimir a un ser de la misma es- 2
pecie por motivo de la adivinación sería un rasgo pro-
pio de injusticia y ambición, del mismo modo resultaría
injusto sacrificar un ser irracional por la excusa de la
adivinación. Si los dioses, o los démones, nos manifies- 3
tan las señales, o bien es el alma, cuando se aleja del
animal, la que responde a la cuestión por medio de los

[108] Sólo en ESTRABÓN, entre los autores antiguos, aparece esta afirmación tan rotunda, XI 4, 7, cuando alude a los iberos del Cáucaso.

signos que se producen en las vísceras, eso no es posible averiguarlo en nuestro presente trabajo.

52 Aquellos a quienes la vida los ha arrojado fuera dando vueltas, les permitimos, una vez que han cometido delito de impiedad contra ellos mismos, que se vayan
2 a donde los arrastre. En cuanto al filósofo que nosotros describimos, que se mantiene al margen del mundo exterior afirmamos con toda razón que no importunará a los démones, que no necesitará adivinos ni vísceras de animales, porque se ha ejercitado en apartarse de
3 los temas que dan lugar a las adivinaciones. No desciende al matrimonio, para no verse en la necesidad de importunar al adivino sobre el tema, no se dedica al comercio, no va a consultar sobre un criado, ni sobre su prestigio social, ni sobre otros tipos de ambición mundana que se dan entre los hombres. La certeza de lo que investiga no se la revelará ningún adivino ni tampo-
4 co vísceras algunas de animales. El mismo, como dijimos [109], y por sí mismo, se acercará a la divinidad, que se fundamenta en sus verdaderas entrañas [110], y cogerá las instrucciones sobre la vida eterna, confluyendo hacía allí todo él y deseando convertirse en «íntimo del gran Zeus» [111] en lugar de adivino.

53 Pero si surgiera alguna necesidad apremiante, el que vive de esa forma, como servidor de la divinidad, dispone de buenos démones que van por delante y le advertirán [112], por medio de sueños, de señales y de su voz, del resultado de los acontecimientos y de las precauciones que hay que adoptar. Tan sólo hay que alejarse del mal y reconocer como amigo y familiar lo más apreciado que hay en el universo y todo el bien que éste

109 Cf. *supra*, 49, 1.

110 Esto es, en el intelecto.

111 *Od.* XIX 178.

112 El demon socrático es un precedente de estos démones consejeros.

encierra. Pero hay que ser malvado e ignorante de los 2
temas divinos para despreciar y rechazar lo que uno no sabe, con la excusa de que la naturaleza no grita sus consejos con una vez audible, sino que, puesto que es inteligente, por medio de la mente inicia a los que
la reverencian. Sin embargo, aunque se admita la prác- 3
tica de los sacrificios para conocer de antemano el futuro, no se desprende de ello que haya que admitir forzosamente también la consumición de la carne de las víctimas, como tampoco el sacrificio, de cualquier tipo que sea, que se consagre a dioses o démones lleva aparejado la consumición de la víctima. Pues bien, la historia nos ha confiado el recuerdo, no sólo de los hechos que rememoró Teofrasto, sino también de muchos otros, que hacen referencia a los hombres de antaño que sacrificaban seres humanos, y sin duda no es esto un motivo para que haya que comer hombres.

Para demostrar que no hablamos de un modo sim- 54
plista, sino apoyándonos en el testimonio de la historia que está llena de ejemplos, bastara aportar una serie
de casos. En Rodas, a comienzos del mes de metagit- 2
nión [113], el día 6, era sacrificado un hombre en honor de Crono. Esta costumbre, que perduró por mucho tiempo, fue cambiada después. En efecto, a un condenado a muerte por resolución pública lo mantuvieron en la cárcel hasta las fiestas de Crono. Cuando llegó el día de la fiesta, lo sacaron fuera de las puertas, frente al templo de la Buena consejera [114], le dieron de beber vino y lo dego-
llaron. En la actual Salamina, llamada antes Coronis [115], 3
en el mes que corresponde al de Afrodisio [116] entre los chipriotas, un hombre era sacrificado en honor de Agraulo, hija de Cécrope y la ninfa Agráulide. Y la costumbre

---

[113] Correspondía a parte de agosto y septiembre.

[114] *aristoboúle*, epíteto de Ártemis.

[115] Más bien, el nombre de una parte de la ciudad.

[116] Al parecer, a comienzos del otoño.

se mantuvo hasta la época de Diomedes. Después cam-
bió en el sentido de que el hombre era sacrificado en
honor de Diomedes, y en un sólo recinto se ubicaron
el templo de Atenea, el de Agraulo y el de Diomedes.
El hombre destinado al sacrificio, empujado por los efebos,
daba tres vueltas alrededor del altar; después el sacer-
dote le golpeaba con una lanza en la garganta, y así lo
quemaban sobre la pira que se había levantado [117].

55 Esta práctica la abolió Dífilo, rey de Chipre, que vi-
vió en la época de Seleuco el teólogo, cuando cambió
esta costumbre por el sacrificio de un buey. La divinidad
aceptó el buey en lugar del hombre; de este modo la
2 realización del acto tiene la misma significación. También,
en Heliópolis de Egipto, Amosis abolió la costumbre de
sacrificar seres humanos, como atestigua Manetón en
su tratado sobre la antigüedad y la piedad [118]. Estos sa-
crificios se hacían en honor de Hera y las víctimas se
seleccionaban, previo examen, tal como se buscan las
terneras puras y se las marca después con un sello [119].
Se sacrificaban tres hombres en el día y Amosis ordenó
que se colocaran en su lugar otras tantas figuras de cera.
3 También en Quíos y Ténedo, según cuenta Evelpis de
Caristo [120] se sacrificaba a un hombre, despedazándolo,
4 en honor de Dioniso Omadio [121]. Por otra parte, refiere
Apolodoro que los lacedemonios sacrificaban un hom-
bre en honor de Ares.

56 Los fenicios en las grandes calamidades, como gue-
rras, epidemias o sequías, sacrificaban en honor de Crono

---

117 Este sacrificio de la Salamina chipriota parece responder a una tradición mítica.

118 No se sabe exactamente si responde al título de una obra de Manetón, historiador en lengua griega del siglo III a. C.

119 Cf. IV 7, 3.

120 No existe otra mención de este historiador.

121 El epíteto hace referencia a la consumición de carne cruda, hecho relacionado con el dios Dioniso.

a uno de sus seres más queridos, designándolo por vo-
tación. Abunda en sacrificios de este tipo la *Historia fe-* 2
nicia, que escribió Sancuniatón [122] en lengua fenicia y
Filón de Biblos [123] tradujo al griego en ocho libros.
Istro [124] en su colección de sacrificios cretenses asegu-
ra que los Curetes, antiguamente, sacrificaban niños a
Crono. Palas [125], el escritor que mejor ha recopilado los 3
misterios de Mitra, afirma que los sacrificios humanos
habían sido abolidos casi en todos los pueblos en la época
del emperador Adriano. También en Laodicea de Siria 4
se sacrificaba, anualmente, una doncella a Atenea, y en
la actualidad un ciervo. En Libia, igualmente, los carta- 5
gineses hacían un sacrificio <de este mismo tipo> [126],
que suprimió Ifícrates. Los dumatenes [127] de Arabia sa- 6
crificaban cada año a un niño, y lo enterraban bajo el
altar, que utilizan como estatua. Filarco [128] narra que to- 7
dos los griegos, de una manera general, realizaban un
sacrificio humano antes de salir al combate contra sus
enemigos [129]. Y dejo a un lado los tracios, los escitas, 8

[122] Personaje misterioso, cuya existencia, según Filón de Biblos, es anterior nada menos que a la guerra de Troya.

[123] Historiador de los siglos I-II d. C.

[124] Historiador del segundo tercio del siglo III a. C.

[125] Autor desconocido. La expresión «en la época del emperador Adriano» puede referirse tanto a la obra como a los sacrificios, según el texto griego. Sólo aparece citado en la antigüedad clásica en dos ocasiones, y ello, por obra de Porfirio: en el presente capítulo y en el 16 del libro IV. Nada claro se sabe sobre la vida de este autor. Según F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatives aux Mystères de Mithra,* Bruselas, 1896-98, vol. I, pág. 26, vivió, tras el reinado de Adriano, en la época del emperador Cómodo. Cf. también R. Turcan, *Mithras Platonicus,* Leyden, 1975, págs. 23-43, y *RE (=* Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft),* XVIII, 3, 239.

[126] Sólo un manuscrito, *Leidenensis B.P.G.* 33 D, *ca.* 1540, trae el *autḗn* que se traduce en el paréntesis.

[127] De Dumata, en Arabia.

[128] Historiador del siglo II a. C. Cf. Jacoby, *F. Gr. Hist.,* 81, fr. 80.

[129] El hecho no fue muy frecuente, pero parece atestiguado. Es famoso el sacrificio ordenado por Temístocles antes de la batalla de

y omito el hecho de que los atenienses inmolaran a la
9 hija de Erecteo y Praxitea[130]. Pero incluso, hoy día
¿quién ignora que en la gran ciudad se sacrifica un hombre
10 en la fiesta de Júpiter Latiario?[131]. Y, evidentemente,
no hay que comer carne humana, aunque por alguna nece-
11 sidad un hombre haya sido llevado al sacrificio. Incluso
en situación de asedio, apremiados por el hambre, hubo
hombres que se comieron a sus semejantes y, a pesar
de ello, fueron tachados de impíos y también su acto.
57 He aquí un ejemplo: después de la primera guerra
que enfrentó a romanos y cartagineses por la posesión
de Sicilia, los mercenarios fenicios desertaron y arras-
traron consigo a los libios. Amílcar, de sobrenombre Barca,
marchó contra ellos y los redujo con su cerco a tal si-
tuación de hambre, que, en un primer momento, ante
la carencia de todo, se comieron a los que cayeron en
el combate, en segundo lugar, a los prisioneros y, a con-
tinuación, a sus criados. Por último, se lanzaron unos
contra otros y se comieron a sus camaradas de armas,
que les correspondió mediante un sorteo. Cuando Amíl-
car los sometió, los aplastó con sus elefantes, por esti-
mar que era un sacrilegio que se relacionaran con otros
2 hombres.[132]. No admitió la antropofagia por el hecho
de que unos se hubieran atrevido a practicarla, ni tam-
poco su hijo Aníbal, a quien alguien le aconsejó, cuando
dirigía sus tropas contra Italia, que el ejército se habi-
tuara a comer carne humana, para no carecer de ali-
3 mentos. Por tanto, puesto que las hambres y las gue-
rras han sido las causantes de la consumición de los
otros seres vivos, no se debe admitir esta práctica por

Salamina. Cf. F. Schwenn, «Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern», *RGVV* 15 (1914-15), 75 y sigs.

[130] El hecho lo recoge Apolodoro, *Biblioteca* III 15, 4.

[131] Esta práctica parece que se mantuvo en Roma hasta la época del emperador Constantino.

[132] El relato de Porfirio, a propósito de la victoria de Amílcar sobre los mercenarios, en el año 238 a. C., se asemeja al de Polibio, I 84.

placer, del mismo modo que tampoco admitimos la antropofagia. Igualmente, porque sacrificaron animales a algunas potencias, tampoco hay que comérselos, ni los que sacrificaron hombres probaron, por ello la carne humana.

Mediante estos argumentos ha quedado demostrado 58
que, por el hecho de sacrificar animales, no se desprende, inevitablemente, la necesidad de comérselos. Aún más, quienes trataron de conocer las potencias que hay en el universo ofrendaron sacrificios sangrientos, no a los dioses, sino a los démones, tal como ha quedado confirmado por los propios teólogos [133]. También nos recuer- 2
dan éstos que, entre los démones, unos son malvados y otros benéficos. Y éstos no nos molestarán, si les ofrendamos únicamente los productos que comemos y con los que nutrimos nuestro cuerpo y nuestra alma. Concluiremos 3
este libro, añadiendo unas pocas palabras, a saber, que las nociones no desviadas de la mayoría se conjugan con una concepción recta sobre los dioses. En efecto, dicen, 4
entre los poetas, los que tienen un poco de prudencia:

> *¿Qué hombre hay tan insensato y tan ingenuamente crédulo, que espera que los dioses, por unos huesos sin carne y una bilis chamuscada (que no los aceptarían como comida ni siquiera unos perros hambrientos), se complazcan todos ellos y lo acepten como un presente de honor?* [134].

Y otro afirma: 5

> *Pasta, incienso y tortas rituales. Esto es lo que voy a comprar. Pues, hoy, no ofrezco esto en sacrificio a mis amigos, sino a los dioses* [135].

---

[133] Vid. *supra*, caps. 42-43.

[134] Cita de una tragedia desconocida: *fr.* 118 NAUCK. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA cita también este fragmento (*Estrómata* VII 6, 34, 3).

[135] Perteneciente a un autor cómico desconocido. Fr. 372 KOCK.

59 Puesto que Apolo aconseja hacer los sacrificios según los ritos tradicionales, parece conveniente volver a la antigua costumbre. La antigua costumbre consistía, como hemos demostrado, en ofrendas de tortas ri-
2 tuales y frutos de las cosechas. De ahí proceden los nombres de *thysíai* y *thyēlai*, esto es, «sacrificios» y *thymélai*, que designa los «altares de los sacrificios»; y el mismo verbo *thýein* «sacrificar», guardaban relación con el verbo *thymían* «quemar». Deriva de ahí igualmente, el verbo *epithýein*, que empleamos hoy día entre nosotros con el significado de «sacrificar sobre el altar». Porque los que nosotros expresamos hoy por *thýein* lo expresaban los antiguos por *érdein* «realizar» [136].

> *Realizaron perfectas hecatombes en honor de Apolo de toros y cabras* [137]

60 Los que introdujeron la suntuosidad en los sacrificios ignoran que con ello introdujeron también un enjambre de males: la superstición, el lujo y la suposición de que se puede corromper a la divinidad y reparar la
2 injusticia con sacrificios. ¿A qué viene, pues, que unos sacrifiquen tríadas de víctimas con cuernos recubiertos de oro; otros, hecatombes y Olimpia, la madre de Alejandro, mil víctimas en total, si no es porque la suntuo-
3 sidad lleva de una vez a la superstición? Por otra parte, desde el momento en que un joven comprende que los dioses se complacen con el lujo excesivo, como dicen, con los festines de bueyes y de otros animales, ¿cuándo podrá, de buen grado, mostrar cordura? Y si estima que ofrece sacrificios gratos a los dioses, ¿cómo creerá que no le está permitido delinquir, si tiene la intención de
4 redimir su falta con los sacrificios? En cambio, si está

---

[136] Se hacía necesario expresar la traducción de los términos griegos que presenta Porfirio.

[137] *Ilíada* I 315-316. Aparece el verbo *érdein* en el verso homérico.

convencido de que los dioses no tienen necesidad de es-
tos lujos, y de que miran la conducta de los que se les
acercan [138], estimando como el más grande sacrificio la
recta comprensión sobre ellos y sobre la realidad [139],
¿cómo no será entonces sensato, santo y justo?
La mejor ofrenda que se puede hacer a los dioses 61
es una mente pura y un alma impasible, pero también
es apropiado ofrendarles otros bienes con moderación,
sin negligencia, con toda decisión. Es necesario que los 2
honores que se les tributa se asemejen a las preferen-
cias de sitio que se otorgan a los hombres de bien, esto
es, cuando nos levantamos y les invitamos a sentarse,
y no al pago de los impuestos. Porque, evidentemente, 3
un hombre no hablará de este modo:

Si recuerdas lo bien que lo pasaste y me amas,
tiempo ha, Filino, que soy beneficiario de tu afec-
to, porque yo lo deposité en tí por este motivo [140].

Y un dios no se contentará con estas palabras. Por ello 4
dice Platón, «al hombre de bien conviene sacrificar y
relacionarse siempre con los dioses por medio de súpli-
cas, ofrendas, sacrificios y todo tipo de culto»; en cuan-
to al malvado «resulta vano que se tome un gran traba-
jo para con los dioses» [141]. Porque el hombre de bien 5
sabe lo que tiene que sacrificar, aquello de lo que debe
abstenerse, lo que debe consumir y lo que debe ofren-
dar como primicias. El malvado, en cambio, contando
con su propia disposición y recursos que él mismo se
ha buscado, cuando intenta tributar honores a los dio-
ses, comete un acto de impiedad más que de piedad.
Por este motivo cree Platón que el filósofo no debe ver- 6

---

138 Cf. *supra,* 15, 2.
139 Cf. *supra,* 34, 2.
140 Fragmento de autor desconocido (fr. 131 Kock).
141 *Leyes* IV 716d y 717a.

se envuelto en malas costumbres, porque ello no es grato a los dioses ni útil a los hombres. Debe, por el contrario, intentar cambiar sus hábitos a mejor y, si no lo consigue, no cambiar, para evitar caer en las malas costumbres; debe, en fin, marchar, siguiendo por el recto camino, sin precaverse de los peligros que le lleguen de la muchedumbre, ni de otro tipo de riesgos, como
7 la calumnia, si llega el caso [142]. Sería asombroso que los 7
sirios no probaran el pescado [143], ni los hebreos el cerdo [144], ni la mayor parte de los fenicios y egipcios la vaca [145], pero también lo sería, si la mayor parte de los reyes se esforzaran por hacerlos cambiar de actitud, y ellos soportaran la muerte antes que transgredir la ley. Y también que nosotros, por temor a los hombres y a su maledicencia, prefiriéramos trasgredir las leyes
8 de la naturaleza y los preceptos divinos. El coro celestial, compuesto de dioses y hombres divinos, se irritaría sobremanera si ve que nos quedamos pasmados ante las opiniones de unos hombres depravados y llenos de temor por lo que de nosotros puedan pensar; nosotros que en nuestra vida nos ejercitamos cada día en morir para los demás [146].

---

[142] Cf. PLATÓN, *República* VI 494a, donde se expresa una idea parecida: «es inevitable que los filósofos sean criticados por la multitud».

[143] Cf. IV 15, 6.

[144] Cf. I 14, 4, y IV 11, 1.

[145] Cf. II 11, 2, y IV 7, 3; HERÓDOTO, II 18 y 41.

[146] La expresión tiene resonancias cristianas (cf. «muertos al pecado», *Romanos* 6, 2). La construcción «morir» con dativo no aparece antes de Porfirio.

LIBRO III

Demostramos, en los dos libros precedentes, Firmo 1
Castricio, que la alimentación a base de seres animados no contribuye a la templanza, a la frugalidad, ni a la piedad, que especialmente colaboran a la consecución de una vida contemplativa, sino más bien todo lo contrario.
Mas al haber adquirido la justicia su rasgo más hermo- 2
so en la piedad para con los dioses y haberse originado esencialmente gracias a la abstinencia, no hay temor de que quebrantemos, de alguna manera, la justicia respecto a los hombres, si conservamos nuestras obligaciones religiosas para con los dioses. Sócrates, por su par- 3
te, frente a los que sostenían que el placer era nuestro fin, afirmaba que, aunque todos los cerdos y machos cabríos estuvieran de acuerdo en ello, jamás creería que nuestra felicidad residía en el placer, mientras la inteligencia domine en el universo; y nosotros, aunque todos los lobos y buitres aprueben la consumición de carne, estaremos en desacuerdo con ellos, en tanto el hombre se mantenga incólume por naturaleza y se abstenga de procurarse placeres a costa del perjuicio de otros.
Por consiguiente, pasando al tema de la justicia, pues- 4
to que nuestros adversarios manifiestan que sólo debe extenderse a seres semejantes y excluyen, por ello, a los animales irracionales, expongamos, pues, la opinión verdadera, que es al mismo tiempo la de Pitágoras, y demostremos que toda alma, que participa de sensación

y memoria, es racional. Porque, si esto queda demostrado, con toda razón extenderemos la justicia a todo ser vivo, incluso de acuerdo con aquéllos[1]. Resumiremos brevemente el estado de la cuestión entre los antiguos.

2 Existiendo dos clases de argumentación[2], según los
estoicos, una interna y otra externa, que se expresa oral-
mente, y a su vez la una correcta y la otra deficiente,
conviene precisar de cuál de ellas excluyen a los anima-
les. ¿Acaso de la recta argumentación exclusivamente,
y no de toda ella, simplemente? ¿O bien, completamen-
te, quedan excluidos de toda argumentación que proce-
2 da tanto del interior como del exterior? Parecen pro-
nunciarse por una privación total de ellas, no sólo de
la recta. Porque, de otro modo, los animales no serían
ya irracionales, sino racionales, tal como, según ellos,
3 son casi todos los hombres. En su opinión, sólo ha exis-
tido un sabio o dos[3], entre los que únicamente se ha
dado una correcta razón; todos los demás son unos me-
diocres, aunque se encuentren en una actitud de pro-
gresión, unos, y otros, en cambio, se hallen inmersos
en un cúmulo de mediocridad, y por igual sean todos,
4 no obstante, racionales. Llevados por su egoísmo, lla-
man irracionales a todos los animales sin excepción, que-
riendo significar con ello que su total carencia de racio-
cinio se debe a su irracionalidad. Sin embargo, si hay

---

[1] Los argumentos que intenta rebatir aquí Porfirio son los aportados por estoicos y peripatéticos, contrarios a la racionalidad de los animales.

[2] El término «argumentación» intenta expresar el doble sentido de *lógos*, que viene a significar, en este pasaje y siguientes, algo así como expresión oral congruente, fruto de un acto racional, en definitiva. De ahí que Feliciano traduzca «ratio seu oratio» (Col. «Didot») y Bouffartigue-Patillon «discours» («Les Belles Lettres»). El contexto exige, no obstante, que se vierta por «razón» en algún caso.

[3] Cf., por su similitud, H. Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols. (el vol. IV contiene índices), Leipzig, 1903-1924, fr. 668.

que decir la verdad, no sólo se contempla totalmente la razón en todos los animales, sino que en muchos de ellos se da con una base sólida para aspirar a la perfección.

Puesto que realmente, como dijimos, es doble la ar- 3
gumentación, basada una en la pronunciación, y la otra
en la disposición interna del ánimo, empecemos, en pri-
mer lugar, por la enunciativa que se manifiesta por la
voz. Si, por supuesto, la argumentación enunciativa con- 2
siste en un sonido que, por medio de la lengua, mani-
fiesta las pasiones internas del alma (porque la defini-
ción es muy general y no está sujeta a norma alguna,
sino tan sólo a la noción de argumentación), ¿por qué
razón quedan excluidos de ella los animales que emiten
sonidos? ¿Y por qué no piensan sus experiencias antes
incluso de decir lo que desean decir? Llamo pensamien-
to al sonido que se emite en silencio en el interior del
alma. Por consiguiente, si se emite un sonido por la len- 3
gua, como quiera que suene, ya sea bárbaro, griego, de
perro o de buey, los seres vivos que los producen están
dotados sin duda de una capacidad de raciocinio; los
hombres hablan, por su parte, de acuerdo con las leyes
humanas, y los animales a tenor de las leyes de los dio-
ses y de la naturaleza que a cada uno le tocó en suerte.
Mas si no los comprendemos, ¿qué importa ello? Por- 4
que tampoco los griegos comprenden la lengua de los
indios, ni los que se han criado en el Ática la de los
escitas, tracios o sirios, sino que el sonido de unos le
resulta a los otros como el graznido de las grullas[4]. Pa-
ra otros, sin embargo, su lengua se compone de letras
y sonidos articulados, como a nosotros nos resulta la
nuestra; en cambio, por ejemplo, la lengua de los sirios
o de los persas es para nosotros inarticulada e incom-
prensible en sus letras, como igualmente lo es para to-

[4] En este punto es similar la argumentación de SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirronianos* I 74.

5 dos la de los animales. Pues del mismo modo que sólo comprendemos un sonido y un ruido, por no entender, por ejemplo, el habla de los escitas, y parece que gritan y no pronucian sonido articulado alguno, sino que únicamente emplean un sonido más largo o más corto, y la diferenciación de este sonido en modo alguno nos lleva a captar una significación, en tanto que para ellos su lengua es comprensible y posee muchos matices, tal como para nosotros es habitual la nuestra. Igualmente también entre los animales su lenguaje les llega por especies, de un modo particular; para nosotros, en cambio, es un ruido tan sólo perceptible, pero carente de significado, por el hecho de que nadie, con suficiente información, nos ha enseñado nuestra lengua, para poder traducir a ella lo que se dice entre los animales.
6 Sin embargo, si hay que creer a los antiguos, a los contemporáneos nuestros y a los de nuestros padres, hay personas, según se dice, que captaban y comprendían los sonidos emitidos por los animales. Así, por ejemplo, entre los antiguos, Melampo, Tiresias[5] y otros adivinos por el estilo, y no hace mucho Apolonio de Tiana[6], de quien se cuenta lo siguiente, a propósito de una ocasión en que se encontraba con sus discípulos: estaba volando y piando una golondrina, y les refirió que ésta le indicaba a las otras que un asno, que transportaba una carga de trigo, había caído a las puertas de la ciudad y que aquélla se esparcía por el suelo, al caer a tierra
7 el asno. Un amigo nuestro refería que se sentía afortunado por tener un criado, un muchacho, que compren-

[5] Ya en Homero, *Odisea* X 492, y XV 225, se encuentran referencias a estos adivinos como conocedores e intérpretes del sonido de los animales.

[6] El suceso que se refiere aparece en Filóstrato, *Vida de Apolonio* IV 3. Tiene lugar en Éfeso y el pájaro que se menciona es un gorrión, en vez de una golondrina, que goza de una reputación de adivina en la antigüedad, y quizá por ello la introduce en sustitución de aquél.

día todos los cantos de las aves; todos ellos eran vaticinios de sucesos inminentes. Pero se había visto privado de esta capacidad de comprensión, porque su madre, por temor a que lo enviaran como obsequio al emperador, se orinó en sus oídos mientras dormía[7].

Mas, dejando a un lado estos ejemplos a causa de 4
nuestra natural propensión a la incredulidad, nadie ignora al menos que algunos pueblos, incluso de hoy día, poseen una aptitud natural para comprender los sonidos que emiten algunos animales. Los árabes, por ejemplo, entienden los de los cuervos[8] y los etruscos los de las águilas[9]; quizá también nosotros y todo el mundo comprendería los sonidos de todos los animales, si una
serpiente hubiera purificado nuestros oídos[10]. Por su- 2
puesto, es evidente que la variedad y la diferencia de los sonidos de los animales es algo revelador. En efecto, se escuchan sonidos de un modo cuando sienten temor, de otro cuando se llaman y de un modo distinto también cuando se comunican para tomar alimento, cuando demuestran afecto o, en fin cuando se retan al
combate[11]. Y es tan grande la variedad, que es difícil 3

---

[7] Con lo que perdió sus dotes adivinatorias.

[8] La facultad adivinatoria del cuervo está reconocida por varios autores de la antigüedad clásica. Por ejemplo, ELIANO, *Natura animalium* VII 7; PLUTARCO, *De tuenda sanitate* 14, 129 A; VIRGILIO, *Geórgicas* I 382, 410, etc.

[9] Es Porfirio el único autor que menciona el conocimiento del lenguaje de las águilas por parte de los etruscos. Cf. D'ARCY W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, 2.ª ed., Londres, 1936, págs. 2-16, a propósito del águila en la antigüedad.

[10] La purificación de los oídos era necesaria para lograr unas buenas dotes adivinatorias. A la serpiente se le atribuye la facultad de purificar lamiendo las orejas. Cf. L. BRISSON, *Le mythe de Tirésias, essai d'analyse structural. (Études préliminaires aux religions dans l'Empire romain*, t. 57), Leyden, 1976, págs. 49-50.

[11] Esta afirmación la han corroborado estudios actuales sobre etología, a propósito de algunos animales, como monos. En efecto se han grabado sus gritos de terror y, al ser reproducidos en medio de ellos, cuando se encontraban en actitud pacífica, han huido asustados.

obsevar la distinción existente a causa de su número, incluso para los que han consagrado su vida a la observación de los animales. Al menos los augures, que señalaron la diferencia de un abundante número de graznidos de corneja y cuervo, dejaron el resto como difícil
4 de percibir para el hombre. Pero cuando entre sí intercambian sonidos, de evidente significación, aunque para todos nosotros sean incomprensibles, mas es manifiesto que nos imitan, que aprenden la lengua griega y que comprenden a sus dueños, ¿quien es tan cara dura que no admite que están dotados de razón, porque no comprenda lo que dicen? En efecto, cuervos, picazas, petirrojos y loros imitan[12] a los hombres y recuerdan cuanto oyen y, cuando se les enseña, responden a quien los instruye; muchos incluso, merced a las enseñanzas que recibieron, denunciaron a los que cometían de-
5 litos en casa. La hiena de la India, a la que los nativos llaman «corocota», se expresa, sin haber sido enseñada, con una voz tan propiamente humana, que se mete por las casas y llama a quien ve fácil de atrapar; imita, para ello, la voz de la persona más querida, a la que sin duda responderá el que sea objeto de la llamada[13]. De este modo los indios, aunque lo sepan, son engañados, a causa de la similitud y, al responder a la voz y
6 salir, son atrapados. Pero si todos los animales no nos imitan ni aprenden con facilidad nuestra lengua, ¿qué importa ello? Porque tampoco tiene aptitudes para aprender cualquier hombre o para imitar, no ya la lengua de los animales, sino ni siquiera cinco lenguas de las

[12] Sobre la imitación de los animales del lenguaje humano, hay abundantes testimonios en la antigüedad clásica. Cf. PLINIO, *Historia Naturalis* X 60, sobre los cuervos; PLUTARCO, *De sollertia animalium* 19, 973 C, sobre las picazas. Vid. la citada obra (n.9) de D'ARCY W. THOMPSON, pág. 101.

[13] Se basa Porfirio, principalmente, en ELIANO, *Nat. anim.* VII 22, para estos datos.

que hablan los hombres. Algunos animales también quizá no hablan por falta de instrucción o bien por verse impedidos por sus órganos de fonación. Por nuestra par- 7
te, en Cartago, a una perdiz, que, mansamente, vino volando hasta nosotros, la criamos y, con el paso del tiempo, el contacto continuo con nosotros la hizo muy dócil. Nos complacíamos no ya por sus halagos, manifestaciones de afecto y alegres jugueteos, sino también por el eco que hacía a nuestras palabras y, en la medida de lo posible, por sus respuestas, de un modo distinto al que acostumbran las perdices para llamarse entre sí. Porque no hablaba cuando uno estaba callado; tan sólo, cuando se le hablaba[14].

Y se cuenta también de algunos animales que no pue- 5
den articular sonidos están tan prestos a responder a sus dueños, como no lo está una persona a sus íntimos. Por lo menos la murena del romano Craso acudía a él, al ser llamada por su nombre, y tal disposición de ánimo le infundió, que derramó lágrimas cuando murió, siendo así que anteriormente, había llevado con moderación la pérdida de tres hijos[15]. Muchos relataron también que las anguilas de Aretusa y las percas del Meandro[16] respondían a las llamadas que se les hacía. Por supuesto, la imaginación de la persona que habla 2
es la misma, ya se traduzca en palabras o no. Pues ¿cómo no es ignorancia, llamar únicamente palabra[17] al so-

[14] El adiestramiento de los perdices en la antigüedad está documentado en la *Antología Palatina* VII 204-206.

[15] El hecho lo recoge Plutarco, *De sollertia animalium* 23, 976 A, y Eliano, *Nat. anim.* VIII 4.

[16] Según Ateneo, *Banquete de los sofistas* VIII 3, 331 E, se trata de la fuente de Aretusa, cerca de Calcis, en Eubea. El río Meandro se encuentra en Asia Menor. No está atestiguada la docilidad de estos peces en los lugares que se mencionan, pero sí la inteligencia de la perca entre los antiguos. Cf. D'Arcy W. Thompson, *A Glossary of Greek Fishes*, Londres, 1947.

[17] Prefiero, en este caso, traducir por «palabra», simplemente, el término griego *lógos*. Cf. *supra*, cap. 2,1.

nido humano, porque no es comprensible, y desechar
3 el de los demás seres vivos? Porque es lo mismo que
si los cuervos pretendieran que el único lenguaje fuera
el suyo, y que nosotros éramos irracionales porque el
nuestro no era inteligible para ellos; o bien que los ha-
bitantes del Ática declararan como única lengua al dia-
lecto ático y a los demás los consideraran irracionales
por no ser partícipes de la dicción del Ática. Sin embar-
go, un habitante del Ática lograría con mayor rapidez
la comprensión de un cuervo que la de un sirio o un
4 persa que hablen sirio o persa. Pero ¿es que no resulta
absurdo juzgar a un ser racional o irracional por el he-
cho de que su lenguaje sea comprensible o no, por su
silencio o su voz? Porque en ese caso se puede decir
también que el dios supremo[18] y los demás dioses, por
5 el hecho de no hablar, no son racionales. Mas los dio-
ses, aun guardando silencio, nos hacen revelaciones, y
los pájaros las comprenden con mayor rapidez que los
hombres y, cuando han llegado a la comprensión, nos
lo anuncian como pueden, convirtiéndose para los hom-
bres en heraldos de tales o cuales dioses[19]: el águila, de
Zeus; el halcón y el cuervo, de Apolo; la cigüeña, de
Hera[20]; el rascón[21] y la lechuza, de Atenea; la grulla, de
Deméter; y así otros pájaros concretos de otros tantos
6 dioses. Y aún más, quienes de entre nosotros observan
y conviven con los animales, conocen los sonidos que
emiten. En efecto, el cazador sabe, por el modo de la-
drar, si el perro rastrea la liebre, si la ha encontrado,
si la persigue, si la ha cogido, e igualmente si anda ex-

---

[18] Cf. *supra*, I 57, 2, y II 34, 2.

[19] Cf. A. Bouché Leclerc, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, vol. I, París, 1875, págs. 127-132.

[20] Es la única vez, en los autores clásicos, que se relaciona la cigüeña con Hera.

[21] No está clara la identificación de este pájaro, denominado *kréx*, en griego.

traviado. También el vaquero sabe si la vaca tiene ham- 7
bre, sed, está cansada, en celo o busca a su ternero;
el león que ruge, amenaza, el lobo que aulla evidencia
sus malas intenciones y las ovejas que balan manifies-
tan al pastor claramente sus necesidades.
También distinguen claramente los animales la voz 6
de los hombres, esto es, si están encolerizados contra
ellos, si les demuestran afecto, si los llaman, si los per-
siguen, si los reclaman o les dan algo; ningún matiz,
en suma, se les escapa y a todas las voces responden
con propiedad. Y esto es imposible lograrlo, si no actúa
con un semejante quien semejante es en inteligencia.
También se suavizan por ciertos sones musicales y se 2
amansan de salvajes que son, los ciervos, los toros y otros
animales[22]. Pues, incluso los que se pronuncian por la 3
irracionalidad de los animales, aseguran que los perros
comprenden una argumentación dialéctica y que utili-
zan la disyunción compleja, cuando, siguiendo un ras-
tro, llegan a una encrucijada. En efecto, el animal (di-
cen los perros) se ha ido por esta senda, por aquélla
o por la otra, y puesto que no se ha ido ni por ésa ni
por aquélla, entonces se ha ido por esta otra, por la que,
en los sucesivo, hay que encaminar la persecución.
Pero resulta cómodo decir que estos actos los realizan por 4
impulsos naturales, porque nadie se los ha enseñado,
del mismo modo que nosotros hemos tenido la suerte
de recibir nuestro lenguaje por la vía natural[23], aunque
nosotros mismos fijemos algunos nombres por estar ca-
pacitados naturalmente para ello. Sin embargo, si hay 5
que dar crédito a Aristóteles[24], se vieron animales que

[22] Cf. Eliano, *Nat. anim.* XII 46.

[23] Suprimen con buen criterio Bouffartigue-Patillon, en su edición de este tratado, una negación que aquí en modo alguno conviene, porque es evidente que lo que se quiere resaltar es que, tanto los animales como los hombres, han recibido por vía natural sus instintos y su capacidad discursiva (*lógos*), respectivamente.

[24] *Historia animalium* IV 9, 536b17 s.

enseñaban a sus hijos a hacer alguna cosa determinada, pero especialmente a hablar; el ruiseñor, por ejemplo, enseña a cantar a su cría[25]. Y como él mismo también dice[26], muchos animales aprenden mutuamente, unos de otros, y muchos también de los hombres. Y cualquiera corrobora sus asertos: un domador de potros, un palafrenero, un jinete, un auriga, un cazador, un cornaca, un boyero, los domadores de animales salvajes y todos
6 los que se dedican al amaestramiento de pájaros. La persona que es sensata y se basa en estos hechos otorga una parte de inteligencia a los animales, pero el que es imprudente y los desconoce, se ve abocado a cooperar a su propia avaricia respecto a ellos ¿Y cómo no va a injuriar y a calumniar a unos seres a los que está decidido a cortar en pedazos como si se tratara de una piedra? Pero Aristóteles, Platón, Empédocles, Pitágoras, Demócrito y cuantos se preocuparon de investigar la verdad sobre los animales reconocieron que estaban dotados de razón[27].

7 Hay que mostrar también su razonamiento y argumentación interiores. Pero parece que la diferencia entre uno y otra, como dice también Aristóteles en alguna parte[28], no es esencial, sino que estriba en una consideración de más o menos; del mismo modo, muchos creen también que la diferencia de los dioses respecto a nosotros viene marcada por un rasgo distintivo, aunque esta diferenciación no se base en la esencia, sino en la exac-

---

25 Recogido también por Plutarco, *De sollertia animalium* 19, 973B, y Eliano, *Nat. anim.* III 40.

26 *Hist. anim.* IX 1, 608 a 17 ss.

27 Desde el cap. 2 del presente libro, emplea Porfirio constantemente el término *lógos* con el doble valor de «lenguaje» y «razón». De ahí que lo más aproximado a nuestra lengua sea el término «argumentación», porque puede recoger esa dualidad semántica, como ya hemos apuntado anteriormente (vid. *supra*, n. 2). Ahora, no obstante, parece más preciso traducirlo simplemente por «razón».

28 *Hist. anim.* VIII 1.588a21 ss.

titud o no de la razón. Igualmente, casi todo el mundo 2
ha admitido que, en lo que respecta a la sensación y
a la estructura general, tanto de los órganos sensoriales
como corporales, están constituidos de un modo seme-
jante a nosotros. En efecto, su semejanza no se basa
solamente en una coincidencia de las pasiones natura-
les y de los impulsos que ellas provocan, sino también
en la similitud con nosotros de las antinaturales y mal-
sanas que se observan en ellos. Y no se podría hablar
con sano juicio, en base a una diferenciación de la es-
tructura somática, de su incapacidad para asumir una
actitud racional, si observamos en los seres humanos
una gran diferencia de su constitución, según razas y
pueblos, y admitimos, sin embargo, que todos son ra-
cionales. El asno[29] coge un catarro, y, si la dolencia le 3
pasa al pulmón, muere como un hombre. El caballo se
cubre de úlceras y se consume, como un hombre; tam-
bién le afecta el tétanos, la gota, la fiebre, la rabia e
incluso se dice a veces que «baja la vista». Igualmente,
una yegua preñada, cuando percibe el olor de una lám-
para apagada, aborta como una mujer. El buey sufre 4
accesos febriles y enloquece, e igualmente el camello.
La corneja tiene sarna y lepra, como el perro, y éste
padece también de gota y de rabia. El cerdo sufre de
ronquera y, todavía más, el perro, y este padecimiento
en el hombre recibe el nombre, por este animal, de «co-
llar de perro»[30].

Y estos animales nos son conocidos, porque conviven 5
con nosotros, pero a otros los desconocemos por falta
de contacto. También se ablandan al ser castrados: los 6
gallos ya no cantan y los sonidos que emiten cambian,
asemejándose a los de la hembra, al igual que ocurre

[29] La descripción de las enfermedades que aquí se relacionan están tomadas, en general, de Aristóteles, *Hist. anim.* 21-25, 603a29-605a22.

[30] Se trata de la enfermedad conocida por el nombre de «esquinencia».

con los hombres, y no es posible distinguir los cuernos y el mugido de un buey castrado de los de una vaca; los ciervos, por su parte, no pierden los cuernos, al contrario, los conservan, como los eunucos su pelo, pero si no los tienen, no les crecen, como les ocurre a los hombres, si son castrados antes de que les salga la bar-
7 ba. Así les ocurre a los cuerpos de casi todos los animales en sus afecciones: se comportan de un modo semejante a los nuestros.

8 En cuanto a las pasiones del alma, mira si todas no son semejantes, y en principio la sensación. En efecto, no percibe los sabores el gusto del hombre, ni su vista los colores, ni los olores su olfato, ni su oído los ruidos, ni los calores o fríos su tacto, u otras sensaciones táctiles, y no lo captan de un modo semejante los sentidos
2 de todos los animales[31]. Los animales no se ven privados de la sensación por el hecho de no ser hombres y no están desposeídos de la razón por esa circunstancia, porque, según este modo de pensar, los dioses se verán privados de la razón por el hecho de no ser hombres, o bien nos veremos nosotros, si es cierto que los dioses
3 son racionales. Parece más bien que los animales nos superan en lo que respecta a la sensación. Porque ¿qué hombre tiene una vista tan penetrante —ni siquiera, sin duda, el Linceo de que hablan las fábulas— como la serpiente[32]. De ahí que los poetas le llamen también a la acción de ver *drakeîn*[33]; al águila, «que está en las

[31] Se ha intentado corregir el texto (H. Schrader, *Philologischer Anzeiger*, 17, 1887, pág. 459), introduciendo una interrogación al principio y al final del período. En el contexto de la argumentación, con un fondo de ironía, se percibe claramente el sentido sin necesidad de la interrogación.

[32] Según Plutarco, *De communibus notitiis contra Stoicos* 44, 1083 D, «el famoso Linceo veía a través de una roca y de una encina».

[33] *drakeîn* viene a significar, pues, algo así como «mirar fijamente, como una serpiente». En nuestra lengua no hay un término que

alturas no le pasa desapercibida la liebre»[34]. ¿Quién tie- 4
ne un oído más fino que las grullas, que perciben soni-
dos de lugares tan distantes, que ningún hombre puede
alcanzar con su vista? Casi todos los animales nos supe-
ran con su poderoso olfato, de tal modo que a ellos no
se les escapan olores que a nosotros nos pasan desaper-
cibidos, puesto que reconocen a cada animal por su es-
pecie nada más olfatear sus huellas. Los hombres utili-
zan los perros como guías, si precisan perseguir un
jabalí o un ciervo. También tardamos en darnos cuenta 5
del estado del tiempo y, en cambio, los animales lo de-
tectan enseguida, de modo que nos servimos de ellos
para que nos vaticinen el tiempo que va a hacer. Y co-
nocen tan bien la distinción de los sabores, que discier-
nen con precisión los que son malsanos, salubres y da-
ñinos, mejor que lo harían nuestros médicos. Asegura 6
Aristóteles[35] que los afectados por la sensación son los
más sensatos. Pero las mutaciones de los cuerpos pue-
den hacerlos propensos a la pasión o contrarios a ella
y que tengan una razón, más o menos, a su alcance, pe-
ro en esencia no pueden cambiar su alma, dado que no
alteran las sensaciones ni las pasiones, ni las hacen de-
saparecer por completo. Admítase, pues, la diferencia 7
en este punto en más o menos, pero no en una privación
total, ni en poseerla[36] plenamente el uno, y el otro na-
da. Pero del mismo modo que en una sola especie hay
un cuerpo más sano y otro menos, y en la enfermedad,
igualmente, se da una gran diferencia, según haya una
buena disposición natural o una incapacidad congénita,
así también en las almas, una es buena y otra mala y,
dentro de un alma, una lo es más y otra menos. Y, a
propósito de las buenas, no se da una igualdad, ni el

---

traduzca literalmente al verbo *drakeîn;* el alemán, en cambio, con su verbo *starren,* puede expresar, justamente, lo que este verbo griego.

[34] Homero, *Ilíada* XVI 676.

[35] Vid., por ejemplo, *Hist. anim.* IX 46, 630b20 ss.

[36] Evidentemente, se está refiriendo a la razón.

bueno de Sócrates, Aristóteles y Platón lo enfocan de un modo semejante, ni tampoco entre los que gozan de
8 parecida reputación se da una identidad de juicio. Por supuesto, si nuestra actividad intelectual es superior a la de los animales, no debemos tampoco por ello quitarles la facultad de pensar, como igualmente no le vamos a suprimir a las perdices la facultad de volar, porque los halcones vuelen más que ellas, ni al resto de los halcones, porque el gavilán vuele más que ellos y que todas las demás aves[37]. Se puede admitir que el alma se vea afectada en coincidencia con el cuerpo, y que su afección se deba a una buena o mala disposición de éste, pero de ningún modo que cambie su propia naturaleza. Mas, si el alma tan sólo experimenta afecciones conjuntas con el cuerpo, y lo utiliza como un instrumento, puede lograr muchas realizaciones, valiéndose de un cuerpo, constituido de diferente manera al nuestro; realizaciones que, por nuestra parte, somos incapaces de ejecutar, y también puede compartir esas afecciones según la disposición de aquél. Sin embargo, no puede cambiar su propia naturaleza.

9 Hay que demostrar también que en ellos se da un
2 alma racional, a la que no le falta inteligencia. En primer lugar, cada animal conoce sus puntos débiles y sus puntos fuertes; los unos, los protege y, los otros, los utiliza. Así, por ejemplo, la pantera se sirve de sus colmillos; el león, de sus garras y colmillos; el caballo, de sus cascos; el buey, de sus cuernos; el gallo, de su espolón, y el escorpión, de su aguijón. Las serpientes de Egipto[38], de su escupitajo (por lo que se conocen también con el nombre de «escupidoras») con lo que ciegan la vista de sus agresores; utilizan un medio u otro y

---

[37] Por aproximación he traducido «gavilán». Literalmente, *fassafónos* significa «matador de las palomas torcaces».

[38] Cf. Eliano, *Nat. anim.* III 33 y VI 38. Debe de tratarse, sin duda, de la cobra escupidora africana *(Naja nigrocollis)*.

cada uno salvaguarda su integridad. A su vez, los que 3
son fuertes, se mantienen fuera del alcance de los hombres; los que son de constitución débil se alejan de los animales más poderosos e, inversamente, se refugian en los hombres: unos, manteniéndose muy distantes, como los gorriones y las golondrinas [39] en los techos, o bien conviviendo con ellos, como los perros. Cambian tam- 4
bién de lugares, según las estaciones y conocen todo lo que redunda en su interés. Igualmente se puede ver entre los peces y las aves tal nivel de raciocinio. Estos 5
hechos han sido recopilados copiosamente por los antiguos en sus estudios sobre la inteligencia de los animales; Aristóteles [40] los investigó a fondo, afirmando que todos los animales proyectan [su guarida] [41] en función de su subsistencia y salvaguarda.

El que asegura que estos rasgos les corresponden por **10**
su propia naturaleza, ignora en sus palabras que están dotados de razón por naturaleza o bien que la razón no se da en nosotros por naturaleza, y que no recibe un incremento de su perfección, en la medida en que somos capaces por nuestra propia índole. Por supuesto, 2
la divinidad no logra su condición racional por la instrucción, porque no hubo momento en que fuera irracional, sino que tan pronto como existió era racional, y no se ha visto impedida de ser racional, porque no recibió su razón por medio de un apredizaje. Sin em- 3
bargo, en los animales, como en los seres humanos, la naturaleza enseñó muchas cosas, otras las proporcionó también la enseñanza que recibieron: unas veces por aprendizaje mutuo, de unos a otros; otras, por la intervención de los hombres, como hemos dicho [42].

---

[39] Cf. Filón, *De animalibus* 20, y Eliano, *Nat. anim.* I 52.

[40] *Hist. anim.* IX 11, 614b31 ss.

[41] Corresponde al término griego *oíkēsin*, que añadió al texto de los códices la *editio princeps*.

[42] Cf. *supra*, cap. 6, 5.

Y poseen memoria, que resulta ser precisamente de
capital importancia para la adquisición de la razón y
4 de la inteligencia. Se dan también en ellos las malda-
des y envidias, aunque no se manifiesten con tanta pro-
fusión, como en los hombres, porque su malicia es más
liviana que la de los hombres. Por ejemplo, un albañil
no levantaría los cimientos de una casa en estado de
embriaguez, ni un constructor de barcos trazaría la qui-
lla de una nave, si no goza de buena salud, ni un labra-
dor se pondría a plantar una viña, si no tiene puesta
su atención en ello; en cambio los hombres, casi todos,
5 se dedican a procrear en estado de embriaguez. No ac-
túan así los animales; engrendran para tener hijos. Y
la mayoría de las veces, cuando dejan preñada a la hem-
bra, no intentan cubrirla, ni tampoco la hembra lo so-
porta [43]. En este terreno es evidente cuán grande es la
6 soberbia e intemperancia humana. Entre los animales,
el compañero conoce los dolores del parto, y muchas
veces los experimenta conjuntamente, como los gallos[44];
otros colaboran a la incubación, como los palomos con
las palomas, y prevén el lugar en que van a poner los
huevos. Y una vez que han dado a luz, cada animal lim-
7 pia a su c ría y a sí mismo. Y si se los observa, se pue-
de advertir que todos marchan en orden, que salen al
encuentro del que los alimenta con muestras de alegría,
que reconocen a su dueño y denuncian al malvado [45].
11 ¿Quién ignora que, en su estado gregario, observan
mutuamente un sentido de la justicia? Entre las hormi-
gas, las abejas y sus semejantes, cada uno de sus miem-
bros lo respeta. ¿Quién no ha oido hablar de la fideli-
dad, para con su pareja, de las palomas torcaces, que,

---

[43] Cf. Plutarco, *Bruta ratione uti* 7, 990 D, donde se expresa este hecho casi con las mismas palabras.

[44] Evidentemente, se refiere al hecho de empollar, conjuntamente con las gallinas, los huevos. Cf. Eliano, *Nat. anim.* IV 29.

[45] Cf. *supra*, cap. 4, 4.

si son víctimas de un adulterio, matan al adúltero, si
los sorprenden[46], o de la justicia de las cigüeñas[47] pa-
ra con sus padres? En cada uno de ellos destaca una 2
virtud propia para la que está dotado por naturaleza,
sin que por ello la naturaleza y solidez de la virtud le
priven de su condición de racionales. En efecto, hay que
refutar este hecho, si los actos de las virtudes no son
también propios de una habilidad racional. Pero si no 3
comprendemos cómo actúan, por el hecho de no poder
penetrar en su razonamiento, no los acusaremos, sin em-
bargo, por ello de seres irracionales. Porque nadie pue-
de introducirse en la mente de la divinidad; por los ac-
tos del sol dimos nuestra aprobación a los que lo decla-
raron un ser dotado de intelecto y razón.

Se puede uno admirar de que los que hacen depen- 12
der la justicia de la razón, y llaman salvajes e injustos
a los animales que no tienen contacto con nosotros, no
extiendan, por otra parte, la justicia a los que viven en
sociedad con los hombres. Porque, del mismo modo que 2
entre los hombres se pierde la vida, si se suprime la
sociedad, así también ocurre entre los animales. En efec-
to, las aves, los perros y la mayoría de los cuadrúpedos,
como cabras, caballos, ovejas, asnos y mulos, si se les
aparta de la compañía de los seres humanos, perecen. Y 3
la naturaleza, su creadora, los constituyó en una situa-
ción de dependencia de los hombres, y a éstos de los
animales, dejándoles inserto el sentido de la justicia pa-
ra con nosotros y a nosotros para con ellos. Mas si al- 4
gunos se enfurecen contra los hombres, nada de extra-
ño tiene. Cierto es, en efecto, el dicho de Aristóteles[48]

[46] El hecho aparece en Aristóteles, *Hist. anim.* IX 7, 613a14, y Eliano, *Nat. anim.* III 44.

[47] La piedad de las cigüeñas para con sus padres está suficientemente atestiguaba en la literatura griega. Así, Aristóteles, *Hist. anim.* IX 13, 615b 23; Sófocles, *Electra* 1058; Aristófanes, *Aves* 1355, y Eliano, *Nat. anim.* III 23.

[48] *Hist. anim.* IX 1, 608b30 ss.

de que, si todos los animales consiguieran abundancia de comida, no se producirían agresiones entre ellos ni contra los hombres, pues por aquélla, aunque sea la estrictamente necesaria, y por su territorio se producen entre ellos las rivalidades y los afectos. Pero si los hombres se vieran, como los animales, cercados totalmente hasta una situación de estrechez, ¿hasta qué punto se mostrarían más feroces incluso que aquéllos que juzgan salvajes? La guerra y el hambre ha hecho ver cómo ni siquiera rehusan comerse entre sí; y sin guerra y hambre, además, se comen los animales domésticos que conviven con ellos.

13 Pero se podría decir que son racionales y que no tienen relación alguna con nosotros. Y, realmente, por el hecho de ser irracionales, les privaban de su relación con nosotros; los hacían irracionales y, además, eran personas de aquellas que hacen depender nuestra relación con los animales de la necesidad que de ellos tenemos, no de la razón [49]. Pero nosotros nos habíamos propuesto demostrar que son racionales, no si han concertado un pacto con nosotros. Pues tampoco todos los hombres han formalizado un acuerdo con nosotros, y ninguno podría tachar de irracional al que no lo haya acor-
2 dado [50]. Sin embargo, muchos están bajo la servidumbre de los hombres y, como dijo alguien [51] con precisión, al verse esclavizados por la ignorancia de los hombres, han hecho, sin embargo a sus dueños, valiéndose de la astucia y de la justicia, criados y servidores suyos. Por supuesto, sus defectos son evidentes, y por ellos se pone de manifiesto su carácter racional, porque también los machos tienen sus rivalidades y celos por las

[49] Hasta aquí, en el comienzo de este capítulo, acepto el texto de R. HERCHER en su edición de la colección «Didot» (París, 1858). El texto parece, evidentemente, alterado.

[50] Cf. *supra*, I 12, 5.

[51] No se ha logrado identificar a este autor.

hembras, y las hembras por los machos. Un único defec- 3
to no tienen: la desconfianza hacia el que manifiesta buenas intenciones; al contrario, le desmuestran una amistad total. Y tal confianza sienten hacia la persona que les manifiesta su afecto, que la siguen a donde quiera que los lleven, aunque sea el matadero y a un peligro evidente; y aunque no se les alimente por sí, sino en beneficio del que los nutre, muestran su benevolencia a su dueño. Los hombres, en cambio, contra nadie conspiran tanto como contra el que les da de comer, y a ninguno, como a éste, le desean tanto su muerte.

Y son tan racionales en sus actos que muchas veces, 14
aun sabiendo que se trata de señuelos engañosos, se acercan a ellos por intemperancia o hambre. Unos se aproximan dando un rodeo, otros vacilan y prueban a ver si pueden coger la comida sin caer en la trampa, y con frecuencia, si la razón domina su inclinación, se abstienen; algunos insultan la trampa que les tienden los hombres y se orinan en ella. Otros, por glotonería, aun a sabiendas de que serán atrapados, del mismo modo que los compañeros de Ulises, les importa poco morir, con
tal de comer [52]. Con fundamento, algunos, en base a los 2
lugares de residencia que les ha tocado en suerte, han intentado demostrar que son mucho más sensatos que nosotros. En efecto, así como los seres que habitan en el éter son racionales, así también lo son, dicen, los que habitan el espacio inmediatamente contiguo a aquél, como igualmente los del aire; después, los del agua, presentan una diferencia y, a continuación, los que viven sobre la tierra. Nosotros habitamos una zona, la última, por debajo de aquéllos. Porque, evidentemente, no deducimos que lo mejor se encuentra entre los dioses por

---

[52] Alusión clara a Circe *(Odisea* X*)* y a las vacas del Sol (*ibid.*, XII 339 ss.). Vid. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956, pág. 504.

el lugar que ocupan, y tampoco fijaremos semejante criterio a propósito de los mortales [53].

15 Mas desde el momento en que asimilan las artes, las humanas precisamente, puesto que aprenden a danzar, a llevar unas riendas [54], a combatir individualmente, a andar con zancos y, como consecuencia inmediata, a escribir, a leer, a tocar la flauta y la cítara, a disparar con arco y a cabalgar [55], ¿dudarás todavía que tienen una capacidad para recibir, siendo así que se observa
2 en ellos lo que se ha recibido? ¿Dónde lo reciben, pues, si no subyacía la razón, en que se fundamentan las artes? Porque no sólo no oyen nuestro lenguaje como un murmullo, sino que, además, poseen una percepción de la diferencia existente entre los signos, que se origina,
3 por supuesto, por una comprensión racional [56]. Pero los actos humanos, dicen, los realizan torpemente. Tampoco, pues, todos los hombres los hacen bien. Por lo demás, en un certamen no estaría justificado que hubiera
4 vencedores y vencidos. Pero no deliberan, dicen, ni celebran asambleas ni administran justicia. ¿Los hombres, pues, dime tú, lo hacen todos? ¿No emprenden sus acciones, la mayoría, antes de deliberar? Pero, además, ¿en base a qué se podría demostrar que no deliberan? Nadie puede aducir una prueba de ello, y los que compusieron tratados parciales sobre los animales demos-
5 traron lo contrario. Y, por otra parte, las demás objeciones que argumentan contra ellos están trasnocha-

---

[53] Esta argumentación puede remontarse a la obra perdida de ARISTÓTELES, *Sobre la filosofía* (donde, en cierto modo, se rechaza la teoría platónica de las Ideas), según se desprende del testimonio de CICERÓN en su *Natura deorum* II 15, 42-16, 44, obra que recoge la esencia del contenido de la desaparecida obra de Aristóteles.

[54] Cf. FILÓN, *De animalibus* 23, y ELIANO, *Nat. anim.* V 26.

[55] Sobre el adiestramiento de los animales en la antigüedad clásica, cf. G. LOISEL, *Histoire des ménageries de l'antiquité' à nos jours,* 3 vols., París, 1912, vol. I, págs. 110 y sigs.

[56] Cf. *supra,* 6, 1.

das [57]. Como, por ejemplo, la de que no tienen ciudades. Porque a esto replicaré que tampoco las tienen los escitas que viven en carros [58], ni los dioses. No existen leyes escritas, aducen, entre los animales. Tampoco existieron entre los hombres, en tanto eran felices [59]. Se dice que fue Apis [60] el primero que legisló entre los griegos, cuando tuvieron necesidad de ello.

A juicio de los hombres, los animales no parecen te- 16
ner razón por su voracidad, pero los dioses y los hombres divinos, al igual que los suplicantes, los respetan.
En un vaticinio el dios aseguró a Aristódico de Cime [61] 2
que los gorriones eran sus suplicantes. Sócrates también juraba por los animales, e incluso, antes que él,
Radamantis [62]. Los egipcios los consideraron dioses, ya 3
por tenerlos realmente por tales, ya porque realizaban las estatuas de los dioses adrede con rasgos de buey, de aves y de otros animales [63], a fin de abstenerse tanto de los animales como de los hombres, ya, en fin, por
algunas otras razones más misteriosas. Así también los 4
griegos añadieron los cuernos de un carnero a la estatua de Zeus [64], y los de un toro a la de Dioniso; a Pan lo configuraron de hombre y cabra, a las musas y a las sirenas las dotaron de alas, e igualmente a la Victoria,

---

[57] Vid. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 368, donde se censura, a propósito de los animales, la falta de constituciones, magistraturas y formas de gobierno.

[58] Cf. Heródoto, IV 46 y 121.

[59] Para la edad de oro, cf. Platón, *Político* 271d-272b.

[60] Hay aquí, probablemente, una confusión entre el héroe peloponense, rey de Argos, y el Apis egipcio.

[61] Sobre este personaje, cf. Heródoto, I 157-159.

[62] Cf., sobre este tema, *Scholia Platonica ad Apol. Socr.* 22A, pág. 5, ed. Greene (=W. C. Greene, *Scholia Platonica*, Haverford, 1938). En cuanto a Radamantis, se trata de un héroe de Creta famoso por su prudencia y justicia.

[63] Cf. J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, París, 1976, págs. 381-464. Vid. también, *infra*, cap. 9 del l. IV.

[64] Se trata de la representación de Zeus-Amón.

5 a Iris, a Eros y a Hermes. Píndaro en sus cantos [65] representó a todos los dioses, cuando eran perseguidos por Tifón, no semejantes a los hombres, sino a los demás animales; y dicen que Zeus, cuando se enamoró, se convirtió en toro, en otra ocasión en águila y en otra en cisne. Por estos hechos los antiguos demostraron su aprecio por los animales; y, todavía más, cuando decla-
6 ran que una cabra crió a Zeus [66]. Tenían los cretenses la ley de Radamantis, que les obligaba a jurar por todos los animales. No jugaba Sócrates cuando juraba por el perro y la oca [67], sino que estaba realizando el juramento de acuerdo con la norma del hijo [68] de Zeus y de la Justicia, ni tampoco en broma llamaba a los cisnes com-
7 pañeros suyos de servidumbre. El mito [69] refiere que los animales tienen un alma semejante a la nuestra; son hombres, que, por la cólera divina, se transformaron en animales. Después, una vez metaforseados, les mostraban su compasión y afecto. Tales son, en efecto, las leyendas sobre delfines, alcíones, ruiseñores y golondrinas [70].

17 Cada uno de los antiguos, que tuvo la fortuna de una crianza debida a animales, se vanagloria de los que lo cuidaron más que de sus padres: el uno, de la loba; el

---

[65] Se trata de los *Prosódia*, en dos libros, de los que quedan escasos fragmentos.

[66] Zeus se transforma en toro, para seducir a Europa; en cisne, para raptar a Leda, y en águila, para llevarse al Olimpo al joven Ganimedes. En su lactancia, en Creta, tuvo por nodriza a la cabra Amaltea, cuya piel (*égida)* será uno de sus símbolos característicos en su edad adulta. Cf. APOLODORO, *Biblioteca* III 1,1, 10, 7, 12 y 2.

[67] Sobre las fórmulas de juramento de Sócrates, cf. *Gorgias* 461a. En cuanto al juramento por la oca, véase ARISTÓFANES, *Aves* 521.

[68] Puede tratarse de Radamantis, aunque, propiamente, éste figura en la tradición mitográfica como hijo de Zeus y Europa, y hermano, por tanto, de Minos y Sarpedón.

[69] Cf. PLATÓN, *Fedro* 85b.

[70] Así aparece en PLUTARCO, *De sollertia animalium* 35, 982 F, y 36, 984 B-985 C.

otro, de la cierva; aquél de la cabra; este otro, de la abeja; Semíramis, de las palomas; Ciro, de la perra; un tracio (que lleva también el nombre de su nodriza), de un cisne [71]. Por ello se le imponen también sobrenom- 2
bres a los dioses: a Dioniso, *eirafiōtēs;* a Apolo, «Licio» y «delfinio»; a Posidon, «hipio», y a Atenea, «hipia». Hécate se muestra más propicia, cuando se la invoca con el nombre de toro, perro y leona [72]. Y si, porque los sa- 3

[71] De todos es conocido que Rómulo y Remo fueron amamantados por una loba; una cierva amamantó a Télefo, hijo de Heracles y Auge (cf. Apolodoro, *Bibl.* II 7, 4 ss.; Higinio, *Fáb.* 99, 100 *et pass.;* Aristóteles, *Poét.* XIII 1453a21, etc.); ya hemos señalado que una cabra, Amaltea, fue la nodriza de Zeus; también un exvoto, depositado en Delfos (Pausanias, X 16, 5) por los habitantes de Eliro, ciudad de Creta, representaba una cabra amamantando a dos niños, que, se supone, eran Eilandro y Filácides, hijos de Acacálide y Apolo; las abejas alimentaron, igualmente, a Zeus (Virgilio, *Geórgicas* I 149 ss.); la leyenda de que Semíramis, reina de Babilonia, fue alimentada por palomas la recoge Diodoro Sículo, II 4 ss. (cf., también Heródoto, I 184). Trogo Pompeyo, I 4, refiere el hecho de que Ciro, recogido por un pastor, recibió los cuidados de una perra. Por último, varios son los héroes que llevan el nombre de Cicno, esto es, «cisne». Debe de referirse el presente al mencionado por Ateneo, IX 393, e Higinio, *Fáb.* 157.

[72] De todos estos epítetos, el primero de ellos es el único que ofrece dificultades de interpretación. En efecto, *eirafiōtēs* lo traducen por «cabrito» Bouffartigue-Patillon (n. 8 pág. 243 del tomo II de su edición del presente tratado *Sobre la abstinencia).* La etimología es incierta y sólo cabe pensar, para esta interpretación, en la palabra *éríphos* «cabritillo». Alberto Bernabé traduce el término por «taurino» *(Himn. a Dionisio* I, pág. 40 de su edición de los *Himnos homéricos* [Biblioteca Clásica Gredos], Madrid, 1978*),* justificando esta versión, porque probablemente significa «que tiene relación con un toro», o «que se muestra como un toro». Este epíteto puede verse también, aparte del fragmento del *Himno a Dioniso* de los *Himnos homéricos,* que acabamos de mencionar, en *Antología Palatina* IX 524, 1, y Nonno, 9, 23, entre otros. Otra interpretación, difícil de justificar etimológicamente, es la que ve en este epíteto el significado de «nacido del muslo» *(Schenkelgeborner, sic* Hermann Beckby, en su edición bilingüe de la *Antología Palatina,* Munich, 1958: III 524, 1, pág. 320), que, junto con el de «cosido al muslo», hace alusión al origen de este dios, cuando su madre Sémele, en el primer mes de gestación, cae fulminada ante la relampagueante visión de su amante Zeus, que, acto seguido, cose el feto a

crifican y se los comen, los tachan por ello de irracionales, como intentando justificarse, también los escitas que se comen a sus padres podrían decir que éstos son irracionales [73].

18 Por estos y por otros hechos que recordaremos a continuación, repasando los escritos de los antiguos, se demuestra que los animales son racionales, con una razón imperfecta en la mayoría de ellos, pero no carentes completamente de ella. Y si la justicia se proyecta sobre los seres racionales, como reconocen nuestros adversa-
2 rios [74], ¿cómo no vamos a tener también nosotros un sentimiento de justicia para los animales? A las plantas, en efecto, no haremos extensivo nuestro sentimiento de justicia [75] por el hecho de que parece existir una gran incompatibilidad con la razón. Sin embargo, también solemos utilizar los frutos, pero sin cortar los troncos de los árboles con ellos; y recogemos los cereales y legumbres cuando se secan, caen al suelo y fenecen, pero, en cambio, nadie comería animales muertos, salvo que se tratara de peces, a los que damos una muerte violenta. De modo que se produce una gran injusticia a propósito de los animales.

3 En principio, como también dice Plutarco [76], no por el hecho de que nuestra naturaleza tenga ciertas necesi-

su muslo, para sacarlo de allí vivo en el momento del parto. El resto de los epítetos no ofrecen duda en cuanto a su etimología y están suficientemente documentados. Así, «licio», en Esquilo, *Agam.* 1.211; «delfinio», en *Ant. Pal.* V 278, 3; «hipio», en Aristófanes, *Nubes* 83, e «hipia», en Píndaro, *Ol.* 13, 115.—En cuanto a Hécate, diosa de los rituales mágicos, aparece indistintamente representada con la cabeza de esos animales e, incluso, de algunos más. A veces su representación es tricéfala y cuadricéfala.

[73] Heródoto, IV 26. Cf. también, *infra*, l. IV, cap. 21 del presente tratado.

[74] Estoicos, principalmente.

[75] Cf., *supra*, I 18 y 21.

[76] Desde este punto (cap. 18, 3) hasta el cap. 20, 6, se introduce un largo fragmento de una obra desaparecida de Plutarco, que se ha

dades e intentemos, mediante la práctica, satisfacerlas, se infiere, en consecuencia, que haya que aplicar la injusticia sin traba alguna contra todo. En efecto, para 4
solucionar las necesidades, nuestra naturaleza causa y proporciona un daño hasta cierto punto (si, realmente, daño es recibir un beneficio de las plantas, aunque sigan con vida); pero aniquilar y destruir a otros impunemente y por placer es propio de un salvajismo e injusticia totales. Además, la abstinencia de la carne de los animales no nos causa un perjuicio para vivir ni para vivir bien[77]. Porque, si resultara que, del mismo modo que tenemos necesidad del aire, el agua, las plantas y los frutos (sin los que es imposible vivir), precisáramos también del sacrificio de los animales y de la consumición de su carne para nuestra subsistencia, la naturaleza tendría necesariamente una implicación en esta injusticia. Mas si muchos sacerdotes de los dioses y mu- 5
chos reyes de los bárbaros se mantienen puros, e innumerables especies de animales no mantienen en absoluto contacto con tal tipo de alimentación, viven y alcanzan un objetivo de acuerdo con su naturaleza, ¿cómo no va a ser absurda la persona que postula, si nos vemos en la necesidad de estar en guerra con algunos animales, la renuncia a mantener relaciones pacíficas con los que nos sea posible, impeliéndonos a vivir sin sentimiento de justicia para ninguno, o bien a no vivir, en caso de observar esos sentimientos para todos? Así pues, del mismo modo que entre los hombres aquél que, por su salvación, la de sus hijos o la de su patria, al apropiarse del dinero de los particulares, o bien al esquilmar el país o la ciudad, tiene en la necesidad una excu-

incluido en las diferentes colecciones de sus fragmentos. Véase, a modo de ejemplo, la de F. H. SANDBACH, PLUTARCHI MORALIA, Leipzig, 1967: VII, fr. 193, págs. 119-122.

[77] Esta dualidad del «vivir» y del «vivir bien» aparece ya en PLATÓN, *República* I 329a, 9; 354a, 1; y *Leyes* VIII 829a, 1.

sa de su injusticia y, en cambio, quien hace esto por la riqueza, por hartazgo o por placeres, en su condición de hombre libertino, y por procurarse la satisfacción de unos deseos innecesarios, da la impresión de ser un insolidario, un desenfrenado y un malvado; igualmente también, los perjuicios causados a las plantas, el uso del fuego y de las aguas de manantial, el esquileo y la leche de las ovejas y el adiestramiento y sometimiento de los bueyes al yugo, los concede la divinidad, condescendiente, a quienes los utilizan con vistas a su salvación y sostenimiento, pero someter a los animales al sacrificio y cocinarlos, empapándose de crimen, no para alimentarse o para saciar el apetito, sino por una finalidad placentera y avariciosa, es de una arrogancia que raya
6 ya en la injusticia y perversidad[78]. Es suficiente, pues, que utilicemos unos animales que no tienen necesidad alguna de trabajar, fatigándose y padeciendo, habiendo sometido y uncido

a los sementales de caballos y asnos, y a los retoños de toros

como dice Esquilo[79], tal como si

cumplieran una función de esclavos y asumieran nuestros trabajos.

19 Y quien pretende que no consumamos carne de buey y que tampoco, porque destruimos y arruinamos el espíritu y la vida, presentemos manjares que provoquen

---

[78] Sobre el vegetarismo de los pitagóricos, considerado como un préstamo del orfismo, cf. J. HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlín, 1935.

[79] Frs. 194 NAUCK (=A. NAUCK, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Leipzig, 1889 ^{2}; reimpr. Hildesheim, 1964), y 336 NETTE (del *Prometeo liberado*). Aparece también en PLUTARCO, *De fortuna* 3, 98 C, y *De sollertia animalium* 7, 964 F.

nuestra saciedad y que sirvan de ornamentos a nuestra mesa, ¿de qué bien necesario para su salvación, u honesto para la virtud, priva a la vida? Mas con todo, comparar las plantas con los animales es completamente forzado. Porque éstos están dotados por naturaleza pa- 2
ra tener sensaciones, para sufrir, para sentir temor, para recibir daño y, por ende, injusticia; en cambio, aquéllas nada tienen sensible y, por tanto, ni extraño, ni malvado, ni perjuicio alguno, ni injusticia. En efecto, el principio de toda apropiación y enajenación es la percepción sensible. Los seguidores de Zenón consideren la apropiación como el principio de la justicia. Y ¿cómo no 3
va a ser absurdo que la mayoría de los hombres, viviendo exclusivamente en el ámbito de lo sensible, posea el sentido de la vista, pero no tenga inteligencia y razón, y que una mayoría, a su vez, haya superado a los animales más temibles en crueldad, en furor y en avaricia, esto es, tiranos, asesinos de sus hijos y padres, y sicarios de reyes? Y, en consecuencia, ¿cómo no va a resultar de lo más extraño el creer que nosotros tenemos un deber de justicia para esta mayoría de personas y, en cambio, no tengamos ninguno para el buey arador, para el perro que convive con nosotros y las reses que nos alimentan con su leche y nos adornan con su lana?

Pero, por supuesto, es convincente aquel dicho de 20
Crisipo, según el cual [80] los dioses nos hicieron para ellos y para mantener unas relaciones mutuas, y a los animales para nosotros, esto es, a los caballos para ayudarnos en la guerra, a los perros para ayudarnos en la caza, y a los leopardos, osos y leones para que sirvieran de ejercicio a nuestro valor. En cuanto al cerdo (aquí está, en efecto, la más grata de las finalidades [81]) no ha nacido más que para ser sacrificado, y la divinidad mezcló

---

[80] Cf. Cicerón, *De Natura deorum* II 161, y el fr. 1.153 von Arnim (*Stoicorum veterum fragmenta,* II).

[81] Es evidente la ironía de este pasaje.

el alma [82] a su carne, como si de sal se tratase, procu-
2 rándonos un buen plato de fiambre. Pero, para tener abundancia de salsas y postres, nos preparó mariscos de todas clases, púrpuras, ortigas de mar y variadas especies de aves, y no lo hizo apoyándose en elementos extraños, sino aplicando en este punto como una gran parte de sí, superando a las nodrizas en dulzura y col-
3 mando el mundo circundante de placeres y gozos. A quien realmente estos argumentos parezcan tener algo de convincentes y no desdecir de un dios, que examine lo que va a responder a aquella argumentación de Carnéades [83]: cada uno de los seres que ha producido la naturaleza, cuando alcanza el fin para el que está destinado, según su disposición natural, y para el que ha nacido, muestra su utilidad. Pero debe entenderse utilidad en el sentido más común: lo que ellos llaman «comodidad». El cerdo ha sido hecho por la naturaleza para ser sacrificado y consumido: al sufrir este destino, alcanza aquello para lo que está determinado por su
4 naturaleza, y con ello cumple su utilidad. Y si realmente la divinidad ha ideado los animales para uso del género humano, ¿qué uso haremos de las moscas, mosquitos, murciélagos, escarabajos, escorpiones y víboras? De ellos, unos son feos de ver, otros repelentes al tacto, insoportables por sus olores y lanzan gritos terribles y desagradables, otros, en fin, son totalmente funestos para los que se encuentran con ellos. En cuanto a las ballenas, tiburones y otros grandes animales marinos, «a los que por millares», dice Homero, «alimenta la quejumbrosa Anfitrite» [84], ¿por qué no nos enseñó el de-

[82] No se trata del alma en sentido racional, sino de la facultad de que no se pudriera la carne; cf., al respecto, CICERÓN, *De natura deorum* II 64, 160.

[83] Fr. 97 WIŚNIEWSKI *(Karneades, Fragmente, Text und Kommentar,* Wroclaw, 1970*)*.

[84] HOMERO, *Odisea* XII 97.

miurgo en qué sentido son útiles por su naturaleza? Y 5
si dicen que no todos han nacido para nosotros y nuestra causa, aparte de que la diferenciación lleva en sí una gran confusión y falta de claridad, tampoco nos libramos de delinquir, porque los atacamos y hacemos un uso dañino de unos seres que no han nacido para nosotros, sino para cumplir, como nosotros, una función de acuerdo con la naturaleza. Omito hablar de he- 6
cho de que, si nos limitamos a la necesidad de lo que atañe a nosotros, tendríamos que reconocer de inmediato que nosotros mismos habíamos nacido por causa de animales tan perniciosos como los cocodrilos, las ballenas y las serpientes. Porque, en absoluto, ninguna utilidad recibimos de ellos y, en cambio, ellos a los hombres que caen a su alcance los apresan, los destruyen y los utilizan como pasto, no actuando en ello con mayor crueldad que nosotros, si se exceptúa el hecho de que a ellos los mueve a esta injusticia la necesidad y, en cambio, nosotros, por arrogancia, por desenfreno, como un juego muchas veces, damos muerte a la mayoría de los animales en anfiteatros y cacerías.

Por estos hechos se fortaleció nuestro instinto asesi- 7
no y salvaje, y nuestra insensibilidad para la compasión, y los primeros que se atrevieron a ello debilitaron, en su mayor parte, nuestro elemento pacífico[85]. Pero los pitagóricos consideraban la bondad hacia los animales como un ejercicio de humanidad y piedad[86]. Por tanto, ¿cómo es que éstos no incitaban a la justicia en mayor medida que los que afirman que la justicia habitual se destruye por estos hechos[87]? En efecto, la costumbre es muy hábil para llevar al hombre muy lejos, mer-

---

[85] En lo que resta de este capítulo y en los siguientes, 21-24, sigue Porfirio a Plutarco en *De sollert. anim.* 2-5, 959 E-963 F.

[86] Cf. *supra*, libro I 23, 1.

[87] Esta consideración es una adición de Porfirio dentro del texto de Plutarco.

ced a unos afectos que, progresivamente, se van desarrollando.

21 Sí [88], dicen, pero del mismo modo que lo inmortal se opone a lo mortal, lo incorruptible a lo corruptible y lo incorpóreo a lo corpóreo, así también es necesario que lo irracional se oponga y se manifieste contrario a una racionalidad existente y que, en tan abundante número de parejas, no quede ésta como la única incompleta y mutilada, como si nosotros no aceptáramos este hecho o no demostráramos la existencia de una gran
2 irracionalidad en los seres. El elemento irracional, sin duda, es grande y abundante en todos los seres carentes de alma y no necesitamos de ninguna otra oposición a lo racional, pero todo lo que no tiene alma, por el hecho de ser irracional y carente de mente, se opone directamente a lo que posee, juntamente con el alma,
3 razón e inteligencia. Mas si alguien pretende que la naturaleza no esté recortada, sino que la naturaleza dotada de alma tenga <un componente racional, por un lado, e irracional, por otro, habrá quien pretenda que la naturaleza animada tenga> [89] un elemento imaginativo, por una parte, y un elemento no imaginativo, por otra, y un componente sensible, por un lado, y un componente insensible, por otro, para que la naturaleza posea, en lo que atañe a un mismo género, estas actitudes contrapuestas y antitéticas, y privaciones como una especie
4 de equilibrio. Pero esto, sin duda, es absurdo. Y absurdo es pretender que una parte del componente animado es sensible y otra insensible, y que una es imaginativa y otra no, ya que todo ser animado está dotado por su propia naturaleza para ser sensible e imaginativo, y no se podrá sostener con razón, del mismo modo, que una parte del ente animado sea racional y la otra irracional,

---

[88] Suprime aquí Porfirio 17 líneas del texto de Plutarco, donde se expone la teoría de los estoicos que va a ser discutida.

[89] Corresponde el acotado a un añadido al texto de Plutarco.

si se discute con personas que piensan que todo lo que participa de la sensación, participa también de la inteligencia, y que no hay un ser vivo que no tenga alguna opinión y raciocinio, tal como se da, por obra de la naturaleza, la sensación y el impulso. Porque la naturale- 5
za, de la que con razón dicen[90] que todo lo hace por algún motivo y para alguna finalidad, no creó al animal sensible, para experimentar, simplemente, un padecimiento, sino porque, dado que existían ante él muchos seres familiares y extraños, no le hubiera sido posible subsistir un instante sin haber aprendido a defenderse de unos y a relacionarse con otros. La sensación a cada uno le 6
proporciona por igual el conocimiento de ambos y la captación y persecución, consecuentes a la sensación, de las cosas útiles, pero el rechazo y evitación de las perniciosas y luctuosas no hay medio de que lo tengan a mano quienes no están dotados naturalmente para razonar, juzgar, recordar y prestar atención. Porque, si 7
se les priva por completo de la espera, el recuerdo, la decisión, la preparación, la esperanza, el temor, el deseo y el enfado, ningún provecho sacarán de los ojos y oidos que tengan; es mejor verse libre de toda sensación e imaginación que no puedan usarse que padecer, afligirse y sufrir sin tener posibilidad de rechazar estos males. Estratón[91] el físico, sin embargo, demuestra con 8
su argumentación que no existe en absoluto la sensación sin la comprensión por el intelecto. En efecto, si recorremos muchas veces con la vista unas letras, las palabras que caen en nuestros oidos nos pasan desapercibidas y se nos escapan, por tener la atención puesta

---

[90] Los estoicos y Aristóteles, entre otros.

[91] Sucesor de Aristóteles en el Liceo (muerto hacia el 270 a.C.) y representante de la filosofía estoica *científica*, esto es, filosofía de la naturaleza especulativa. Para Estratón, la naturaleza se convierte en la causa última de todos los fenómenos. Cf. CICERÓN, *De natura deorum* I 35.

en otras cosas; después, ésta regresa, acosa y persigue, recobrándolas, a cada una de las palabras antes pronunciadas. De donde también se ha dicho:

> *el intelecto ve, el intelecto oye; lo demás es sordo y ciego*[92],

por entenderse que el afecto que se circunscribe a la vista y al oído no produce sensación, si no está presente
9 el pensamiento. Por este motivo también el rey Cleomenes[93], durante un banquete, en el que se elogiaba la actuación de un cantante, al preguntársele, si no le parecía de calidad, les pidió que lo consideraran ellos, pues él tenía su pensamiento puesto en el Peloponeso. Por consiguiente, es necesario que todos aquellos que poseen la sensación posean también la inteligencia.

22 Mas sea, admitamos que la sensación no necesita del intelecto para cumplir su función, pero cada vez que la sensación produce en el animal una diferenciación entre lo propio y lo extraño y se aleja, ¿por qué inmediatamente se encuentra en condiciones de recordar y temer lo penoso y de ansiar lo útil y, si ello está ausente, se las ingenia para tenerlo a mano y procura puestos de acecho, escondites y trampas, para que caigan sus presas en ellas y les sirvan para eludir a sus perse-
2 guidores, según los casos? Realmente, aquéllos también, al exponer estos hechos, nos fatigan en sus «introducciones»[94], cuando definen el proyecto como una señal

---

[92] Célebre verso de EPICARMO, que figura como fr. 249 en G. KAIBEL, *Comicorum graecorum fragmenta*, I, 1, Berlín, 1899, pág. 137. Está documentado en diversos autores. Así, entre otros, PLUTARCO, *De fortuna* 3, 98 B.

[93] PLUTARCO, *Vida de Cleomenes* 13, 7, 810 E.

[94] O «tratados», según el modo de exposición de los estoicos. Cf. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 173, donde el texto es casi idéntico al pasaje que aquí se ofrece, desde «cuando definen» hasta «la sensación».

de realización, el intento como un impulso antes del impulso, la preparación como una acción antes de la acción, el recuerdo como una comprensión de un enunciado en el pasado, cuyo presente se ha comprendido gracias a la sensación. Porque no hay de estos hechos ninguno que no sea racional y todos se dan en todos los animales; como sin duda ocurre también con lo referente a las percepciones intelectuales, que llaman nociones cuando están en reposo y pensamientos cuando están en movimiento. Al reconocer que todas las pasiones son 3
comúnmente juicios y opiniones deficientes, es admirable que no reparen en los muchos actos y movimientos que se dan entre los animales; unos, de ira, otros, de temor, por supuesto también de envidia y, en fin, de rivalidad. Pero castigan a los perros y caballos que cometen faltas, no vanamente, sino para corregirlos, infundiéndoles por medio del dolor un pesar que llamamos arrepentimiento. El placer que entra por los oidos 4
se llama encanto y el que se produce a través de la vista, fascinación. Uno y otro se utilizan respecto a los animales [95]: los ciervos y caballos se dejan encantar por la siringe y la flauta; a los cangrejos se les hace salir de sus agujeros con los dulces sones de las siringes, y aseguran que la alosa, cuando se canta, sale a la superficie y se acerca. Y los que neciamente dicen respecto 5
a estos hechos que los animales no experimentan placer, ni cólera, ni temor, ni se les ven en actitud de preparar ni de recordar, sino que se trata de algo así «como si recordara» la abeja, «como si preparara» la golondrina, «como si se irritara» el león y «como si se asustara» el ciervo, no sé qué responderán a los que digan que no ven ni oyen, sino que «casi ven» y «casi oyen», y que no emiten sonidos, sino que «casi los emiten» y

---

[95] La fuente original de toda esta tradición se encuentra en ARISTÓTELES, *Histor. anim.* IX 5, 611b26 ss.

que «no viven del todo», sino que «casi viven». Estas expresiones no son más contrarias a toda evidencia que las otras, como admitiría una persona de sano jui-
6 cio. Mas, cuando al comparar las costumbres humanas, la vida, los actos y los modos de vida con los de los animales, observo una gran deficiencia y ninguna manifiesta aspiración, ni progresión, ni apetencia de los animales por la virtud, para la que está particularmente constituida la razón, yo podría dudar de la forma en que la naturaleza ha conferido el principio a unos seres que son incapaces de llegar al fin[96]; o ¡es que resulta
7 que esto no les parece absurdo! Nos proponen el afecto a los hijos como el principio de la sociedad y justicia[97] y observan que éste se da en los animales con abundancia y solidez, pero les niegan y rehúsan su participación en la justicia. Nada les falta a los mulos de sus órganos genitales y, a pesar de que tienen las partes propias del macho y de la hembra y la facultad de usar de ellas con placer, no llegan, sin embargo, a alcanzar el fin de la procreación[98]. Y considera, por lo demás, si no es completamente ridículo, no ya que los Sócrates, Platones y Zenones afirmen[99] que se dan al vicio sin mayor preocupación que cualquier esclavo, sino que, de igual modo, sean insensatos, intemperantes e injustos, y que luego achaquen a los animales su impureza e imperfección para la virtud, y se las imputen como una privación, no como una deficiencia y debilidad de la razón, reconociendo, además, esto: que es racional el vicio, del que todo animal está repleto. En efecto, vemos también

[96] El principio es la razón y el fin, la virtud.

[97] Cf. Cicerón, *De finibus* III 62, y Plutarco, *De amore prolis* 3, 495 B-C.

[98] Plinio, sin embargo, cita el caso de fecundidad de una mula, *Nat. Hist.* VIII 173.

[99] No cita Plutarco a Zenón. Porfirio lo incluye para dar más fuerza a su argumento.

que en muchos hay cobardía, intemperancia, injusticia y perversidad.

El que pretende que lo que no está constituido por 23
naturaleza para recibir una recta razón, no recibe la razón escueta, nada difiere, en primer lugar, del que sostiene que el mono no participa de la fealdad por su naturaleza, ni la tortuga de la lentitud, porque no son capaces de belleza y de rapidez; en segundo lugar, no comprende que la diferencia salta a la vista. Porque la razón surge por naturaleza, pero la razón seria y perfecta se consigue por el cuidado y la enseñanza [100]. Por 2
tanto, todos los seres animados participan del elemento racional, pero ni siquiera pueden decir que un hombre posea la rectitud y la sabiduría, aunque sean infinitos [101].
Del mismo modo que hay diferencia de una vista a 3
otra [102] y de un vuelo a otro, porque no ven del mismo modo unos halcones y unas cigarras, ni tampoco vuelan igual unas águilas y unas perdices, así también no participa todo ser racional, de la misma manera, de la recepción de una razón en el culmen de su flexibilidad y agudeza. Pues sin duda se dan en los animales muchos ejemplos de asociación, de valor y de ingenio en la consecución y administración de recursos, como también, por otra parte, de aspectos contrarios, esto es, de injusticia, de cobardía y de estupidez [103]. En relación 4
con esto, se plantean también algunas cuestiones, cuando unos postulan que la primacía la tienen los animales terrestres y otros que los marinos. Ello es evidente si se comparan los hipopótamos. En efecto, éstos alimentan a sus padres y aquéllos los matan, para copular con

[100] Teoría de base aristotélica. Cf. Alejandro de Afrodisia, *De fato* 27.

[101] Es una concepción estoica y, en especial, de Crisipo; cf. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 668.

[102] Cf. Filón, *De animalibus* 29.

[103] Cf. Plutarco, *Bruta ratione uti* 10, 992 D.

sus madres [104]. Y algo así ocurre con las palomas [105] y las perdices [106]: los machos de éstas hacen desaparecer y destruyen los huevos, porque la hembra no acepta la cópula, cuando está empollando; los de las primeras, en cambio, sustituyen a la hembra en el cuidado de la incubación, y son los primeros en dar de comer a los pichones, y si la hembra se ausenta demasiado tiempo, el macho la empuja a picotazos hacia los huevos y sus
5 pichones. Cuando Antípatro [107] reprocha a los asnos y ovejas su desprecio por la limpieza, no se por qué razón dejó a un lado a los linces y a las golondrinas; aquéllos se alejan y, a escondidas, hacen desaparecer completamente su orina, mientras que éstas enseñan a sus crías a echar sus excrementos volviéndose hacia afuera [108].
6 Por supuesto, no decimos que un árbol es más ignorante que otro, como lo decimos de una oveja respecto a un perro, ni que una legumbre es más cobarde que otra, como lo afirmamos de un ciervo respecto a un león; o bien, del mismo modo que no hay uno más lento que otro, a propósito de los seres inmóviles, tampoco hay uno que se exprese más bajo, si se trata de seres mudos; por la misma razón, no hay un ser más cobarde, ni más perezoso, ni más desenfrenado, tratándose de aquéllos a los que por naturaleza no les asiste la facultad de pensar, sino con relación a aquellos otros que contando con ella, en más o en menos, según los casos, ha

---

[104] Cf. Eliano, *Nat. anim.* VII 19, a propósito del hipopótamo.

[105] Cf. Aristóteles, *Hist. anim.* VI 4, 562b17, y Eliano, *Nat. anim.* III 45.

[106] Cf. Aristóteles, *Hist. anim.* IX 8, 613b27 ss., y Plinio, *Hist. nat.* X 100 y 103.

[107] Antípatro de Tarso, discípulo de Diógenes de Babilonia. Al parecer (Plutarco, *Aetia physica* 38), escribió un libro sobre los animales. Cf. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 47, pág. 251.

[108] A propósito de las golondrinas, cf. Aristóteles, *Hist. anim.* IX 7, 612b30.

motivado esta facultad las diferencias que se obser-
van. Pero no es extraño que el hombre difiera de los 7
animales, dada su facilidad para aprender, su perspica-
cia y otros aspectos que atañen a la justicia y a la socie-
dad. Pues muchos de ellos dejan atrás a todos los hom-
bres por su tamaño y agilidad, por un lado, y, por otro,
por la potencia de su vista y la agudeza de su oído, pero
no por ello es el hombre sordo, ciego, ni incapaz; tam-
bién corremos, aunque con mayor lentitud que los cier-
vos, y vemos, aunque peor que los halcones. La natura-
leza no nos privó de potencia y tamaño, aunque nada
seamos en este aspecto con relación a un elefante y un
camello. Por consiguiente, de igual modo, no digamos 8
que los animales salvajes, si sus pensamientos son más
lentos y sus reflexiones más deficientes, no tienen inte-
ligencia ni piensan del todo ni poseen una razón, sino
que la tienen débil y perturbada, como un ojo con esca-
sa visión y alterado.

Pero si no hubieran reunido muchos datos numero- 24
sos autores y los hubieran transmitido, habríamos pre-
sentado nosotros infinitas pruebas para demostración
de la buena condición de los animales. Pero hay que 2
examinar, además, lo siguiente: parece, pues, que asu-
men, en cierto modo, la parte que se conforma a la na-
turaleza o la facultad que se acompasa a ésta, esto es,
el estar sujetos también a la condición de caer, lisiado
o enfermo, en lo que es contrario a la naturaleza, como
el que un ojo caiga en la ceguera, una pierna en la
cojera, una lengua en la tartamudez, pero ninguna
otra parte se ve afectada. Porque no se da la ceguera, 3
cuando no se está facultado por la naturaleza para ver,
ni la cojera, cuando la naturaleza no permite andar, ni
tartamudez, ni afonía, ni balbuceo, cuando no se tiene
lengua; ni se puede llamar demente, trastornado o enlo-
quecido al que no posee, conforme a naturaleza, el pen-

samiento, la inteligencia y la reflexión. Pues no es posible que se vea afectado quien no posee una facultad cuya afección es una privación, una lesión o alguna otra
4 deficiencia. Pero, naturalmente, me he encontrado con perros rabiosos, e incluso también con caballos; algunos aseguran que bueyes y zorros enloquecen. Pero es suficiente la constatación de los perros, porque no ofrece duda y testimonia que el animal posee una razón e inteligencia no deficientes, cuya perturbación y alteración constituye la afección que se llama rabia o locura.
5 Pues no vemos alterada su vista y su oido, sino que, del mismo modo que, cuando un hombre sufre de melancolía o delira, es absurdo negar que su inteligencia, razón y memoria están fuera de sí y deterioradas (también, en efecto, la costumbre arroja sobre los que desvarían esta acusación: que no están en sí, sino que han perdido su facultad de raciocionio), igualmente el que cree que a los perros afectados de rabia les ha ocurrido otra cosa, y no que su facultad natural de pensar, razonar y recordar está repleta de turbación y han enloquecido hasta el punto de desconocer los rostros más queridos y rehuir los lugares de residencia habituales, o bien parece no reparar en lo que es evidente o bien, comprendiendo la realidad, razona así por su afán de disputar contra la verdad.

6 Éstos son los argumentos de Plutarco, aducidos en varios libros [109], en respuesta a estoicos y peripatéticos.

25 Teofrasto [110] también emplea un razonamiento parecido. Afirmamos que los que han nacido de unas mismas personas, esto es, de un padre y de una madre,

[109] Aparte del *De sollert. anim.*, cabe pensar también en una obra, hoy perdida, de la que saca el extracto citado de los caps. 18,3 al 20,6.

[110] Tenemos aquí, del § 1 al 3, un fragmento de TEOFRASTO de una obra suya, quizás titulada *Sobre la inteligencia y conducta de los animales.* Recoge el fragmento J. BERNAYS, *Teophrastos' Schrift über Frommigkeit*, Berlín, 1866, págs. 96 y sigs., y W. PÖTSCHER, *Teohphrastos' «Peri Eusebeias»*, Leyden, 1964, págs. 95-99 y 182-185.

están naturalmente emparentados entre sí; y, además, consideramos también que los descendientes de unos mismos abuelos guardan un parentesco entre sí y, sin duda, los ciudadanos de una misma ciudad por su participación en la tierra y por sus relaciones mutuas. Pues no estimamos que son parientes entre sí porque hayan nacido de unos mismos padres, a no ser que algunos de sus primeros antepasados hayan sido fundadores de la estirpe o descendientes de unos mismos padres. Y de 2
este modo, supongo, afirmamos que son parientes y tienen los mismos vínculos de raza un griego con otro griego, un bárbaro con otro bárbaro y todos los hombres entre sí, por una de estas dos razones: bien por tener los mismos antepasados, bien por ser partícipes de una alimentación, de unas costumbres o de una misma raza. De la 3
misma manera también, consideramos a todos los hombres emparentados entre sí [111], y por supuesto con todos los animales, porque los orígenes de sus cuerpos son los mismos, pero no me estoy refiriendo, al hablar así, a los primeros elementos, pues de ellos también provienen las plantas, sino en concreto a la piel, a las carnes y a esa especie de humores connatural a los animales; y mucho más todavía por el hecho de que las almas que hay en ellos no son diferentes por naturaleza, y particularmente me refiero a los apetitos y a los arrebatos de cólera, e incluso a sus razonamientos y, por encima de todo, a sus sensaciones. Mas como ocurre con los cuerpos, también tienen almas perfectas unos animales, otros menos; para todos ellos, por supuesto, se dan por naturaleza los mismos principios [112]. El parentesco de las afecciones lo demuestra.

---

[111] Hay aquí una idea filantrópica universal que ya se detecta en Aristóteles, *Étic. a Nicóm.* VIII 1, 1.155a20 ss.

[112] En la larga cita de Plutarco, de su *De sollertia animalium*, se observan consideraciones de este tipo. Vid. *supra*, cap. 23, 3-7.

4 Pero si es cierto lo que se dice, esto es, que tal es
la génesis de las costumbres, todas las especies son in-
teligentes, pero difieren por su educación y por las mez-
clas de sus primeros componentes. La raza de los de-
más animales estaría totalmente emparentada y vincu-
lada a nosotros por lazos raciales, porque los alimentos
son los mismos para todos y las corrientes de aire, co-
mo dice Eurípides, y «todos los animales tienen sangre
roja que fluye» [113] y muestran, como padres comunes de
todos ellos, al cielo y la tierra.

26 Puesto que de esta manera son consaguíneos, si pa-
reciera también, según Pitágoras, que les había corres-
pondido la misma alma que a nosotros, sería con razón
considerado impío el que no se abstuviera de la injusti-
2 cia para sus parientes [114]. Evidentemente, porque algu-
nos de ellos sean feroces, no se rompe por ello el víncu-
lo de parentesco. Pues algunos hombres, en nada me-
nos, sino incluso más que los animales, son unos malva-
dos contra sus semejantes y se dejan llevar, para hacer
daño a cualquiera, como impulsados por una corriente
de su particular naturaleza y maldad [115]. Por este mo-
tivo aniquilamos a éstos y, sin embargo, no suprimimos
3 nuestra relación con los dóciles. De este modo, pues,
si algunos animales son feroces deben ser eliminados
como tales, del mismo modo que los hombres que sean
de esa condición, y no hay que desistir de nuestra acti-
tud para con los demás animales más dóciles, pero a
ninguno de ellos hay que comérselo, como tampoco a
4 los hombres injustos. Y realmente cometemos una gran
injusticia, si damos muerte a los animales pacíficos, tal

---

[113] Fr. 1.004 NAUCK *(Tragicorum graecorum fragmenta)*. El entrecomillado fija la extensión del fragmento, según L. G. WALCKENAER, *Diatribe in Euripidis perditorum reliquias*, Leyden, 1767, pág. 50.

[114] Para Pitágoras, están estrechamente unidas las ideas de justicia y parentesco. Cf. JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* 108.

[115] Cf. *supra*, II 22, 2, donde se expresa esta misma idea.

como a los feroces e injustos, y si nos comemos a los
otros. En efecto, en ambos casos cometemos injusticia,
porque damos muerte a los que son mansos y porque
nos los llevamos a la mesa, y su muerte tiene simplemente como razón de ser el servir de alimento nuestro.
Se podrían añadir a estas argumentaciones otras como 5
las siguientes: decir que si se extiende el derecho a los
animales se destruye el derecho, es ignorar que no se
conserva la justicia, sino que se aumenta el placer, que es
enemigo de la justicia. En efecto, siendo un fin el placer,
se evidencia la destrucción de la justicia [116]. Porque ¿a 6
quién no resulta evidente que la justicia se engrandece
por medio de la abstinencia? Pues el que se abstiene
de todo ser animado, aunque se trate de seres que no
se relacionan con él en sociedad, se abstendrá mucho
más de causar perjuicio a un congénere [117]. Porque el
que ama al género no odiará a la especie, sino que más
bien cuanto mayor sea su afecto al género animal, tanto
más también conservará un sentimiento de justicia [118]
para aquella parte que le es propia. Por consiguiente, 7
el que ha estimado su parentesco con el animal, no cometerá injusticia contra un animal concreto, pero el que
circunscribe el derecho al hombre está dispuesto, como si
estuviera atrapado en unos límites estrechos, a quitarse
de encima la precaución de cometer injusticia. De este 8
modo el condimento de Pitágoras es más sabroso que

---

116 Según Crisipo, la justicia se salvaguarda considerando el placer como un bien, no como un fin. Cf. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 23, tomado de PLUTARCO, *De communibus notitiis contra Stoicos* 25, 1.070 D.

117 La idea aparece en PLUTARCO, *De esu carnium* I 7, 996 A.

118 El demostrativo femenino *taútēn*, que aparece en el texto, puede referirse tanto a un *oikeíōsis* («apropiación» o «parentesco») como a un *dikaiosýnē* (justicia). Me he inclinado por esta última relación, porque, entre otras cosas, aparte del contexto, en el parágrafo anterior puede verse cómo el verbo «conservar» lleva como objeto directo el término «justicia».

el de Sócrates[119]. Porque éste decía qe el aliño de la co-
mida era el hambre, y en cambio Pitágoras lo cifraba
en no cometer delito contra nadie y en dulcificar así
la justicia. Pues la renuncia al alimento de un ser ani-
mado conllevaba también la renuncia a cometer injusti-
9 cias por la comida. Por supuesto, la divinidad no nos
hizo imposible el logro de nuestra propia salvación sin
perjudicar a otro; pues sin duda nos asignaba de esa
manera la naturaleza como principio de injusticia[120]. Y
jamás parecen desconocer la índole propia de la justi-
cia quienes pensaron derivarla del parentesco con los
hombres, esa sería, en efecto, una especie de filantro-
pía, mientras que la justicia consiste en la abstención
y salvaguarda de daño de cualquier ser inocente. Y de
este modo se entiende el justo, no de otra manera. De
modo que la justicia, que se fundamenta en la ausencia
de daño, debe hacerse extensiva tambien a los anima-
10 les. Por ello su esencia se sustenta en el predominio
de lo racional sobre lo irracional[121], y la postergación
de eśte. Siendo aquél dominador y éste súbdito, es to-
talmente necesario que el hombre no cause daño a todo
ser, sea el que sea. Porque, al estar las pasiones reduci-
das y los deseos y cóleras apagados y poseer, por su
parte, el elemento racional el mando como cosa propia,
inmediatamente se sucede la asimilación al ser supre-
11 mo[122]. El ser supremo en el universo resulta totalmen-
te inocuo y es el mismo, por su poder, salvador de
todos[123], benefactor de todos[124] e independiente de to-

119 Vid. Jenofonte, *Memorables* I 3, 5.

120 Cf. Plutarco, *Septem sapientium convivium* 16, 159 C, donde se expresa esta consideración casi con las mismas palabras.

121 Cf., a este respecto, Platón, *Rep.* IV 441 y 444-6.

122 Esta asimilación a la divinidad suprema procede de Platón, *Teeteto* 176b.

123 Sobre esta calificación, cf. Platón, *Rep.* X 608e.

124 Sobre este atributo de la divinidad suprema, cf. Antípatro, en

dos; nosotros por la justicia somos inofensivos para todos y por nuestra condición mortal estamos necesitados de cosas necesarias. La recogida de cosas necesa- 12
rias no causa ningún daño a las plantas, cuando tomamos lo que ellas dejan caer, ni a los frutos, cuando usamos los que ya están muertos, ni a las ovejas, cuando más bien le prestamos una ayuda por el esquileo y nos hacemos partícipes de su leche, ofreciéndoles a cambio nuestro cuidado[125]. Por lo cual el hombre justo surge 13
como disminuidor de sí mismo en el ámbito corporal, pero sin perjudicarse, pues acrecienta, por la educación y dominio de su cuerpo[126], el bien interior, esto es, la asimilación a la divinidad.

Por consiguiente, al ser el fin el placer, no se conser- 27
va la justicia verdadera[127], ni siquiera consiguiendo la felicidad los primeros bienes, según la naturaleza, o al menos todos los expuestos. En muchos, en efecto, los movimientos de la naturaleza irracional y las necesidades marcan el comienzo de una injusticia. Inmediatamente tuvieron necesidad de comer carne de animal, para conservar su naturaleza, según dicen, sin dolor y sin necesidad de sus apetencias. Pero si el fin es aproximarse lo más posible a la divinidad, la inocuidad para todos los seres está asegurada. Por tanto, el que de este 2
modo, llevado por las pasiones, se comporta inofensivamente para sus hijos tan sólo y su mujer, pero despreciativo y arrogante para los demás, despierta la apetencia por los placeres mortales (como si en él dominara la irracionalidad) y se queda atontado ante ellos, mas el que se deja llevar por la razón, conserva una actitud inocua para sus conciudadanos y más aún, para los ex-

---

VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* III, frs. 33-34, pág. 249, recogidos de PLUTARCO, *De Stoicorum repugnantiis* 38, 1.051 E y 1.052 B.

[125] Cf. *supra,* II 13, 1, en la cita de Teofrasto.

[126] Cf. *supra,* I 44, 2 y 45, 1 y 4.

[127] Cf. *supra,* 26, 5.

tranjeros y para todo el mundo, y tiene sometida la irracionalidad, resulta, con relación al primero, más racional y, precisamente por eso, más divino. De este modo, el que no sólo ha fijado una conducta no lesiva respecto a los hombres, sino que también la ha hecho extensiva al resto de los seres vivos, más semejante se hace a la divinidad y, si es posible prolongarla hasta las plantas,
3 todavía salvaguarda más la imagen de aquélla. Pero si no lo es y, por el contrario, se señala, de una parte, la inferioridad de nuestra naturaleza y, de otra, el tono quejumbroso que se daba entre los antiguos, en el sentido de que

de tales disputas y pendencias hemos nacido[128],

porque no podemos conservar puro e inocente respecto a todos el elemento divino que hay en nosotros, pues no
4 somos independientes con relación a todos. El motivo de ello es la generacíon y el hecho de que hayamos nacido en la pobreza, una vez que ha desaparecido el recurso[129]. La pobreza conseguía de seres ajenos la salvación y el orden por el que recibía el ser. Todo el que, en efecto, necesita ayuda externa, se encuentra clavado[130] aún más en la pobreza; y cuantas más necesidades tiene, tanto menos participa de la divinidad y
5 más convive con la pobreza. En efecto, la semejanza con la divinidad conlleva, como consecuencia de esa si-

[128] Corresponde al segundo verso de un fragmento de *Las purificaciones* de EMPÉDOCLES, recogido en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de H. DIELS-W. KRANZ, Berlín, 1934-1954: 31 B 124, vol. I, pág. 361, 19-20.

[129] La «pobreza» o «indigencia» *(penía)* y el «recurso» o «riqueza» *(póros)* aparecen en PLATÓN, *Banquete 203b*, como padres de Eros, que fue concebido durante el banquete en que celebraban los dioses el nacimiento de Afrodita. En virtud de este origen, el dios Eros se muestra, en el mito que nos presenta Platón, ya pobre, vagabundo y sin hogar, ya decidido y resuelto, fértil en invenciones y recursos. En suma, tan pronto se le ve floreciente como marchito.

[130] Cf., sobre esta expresión, *supra*, I 31, 5, 38, 3 y 57, 1.

militud, la riqueza verdadera. Nadie, que sea rico y que de nada carezca, comete una injusticia. Pues mientras se comete una injusticia, aunque uno posea todas las riquezas y toda la extensión de la tierra, se es pobre, porque se está conviviendo con la pobreza, y por ese motivo, por supuesto, se es injusto, se está apartado de la divinidad, se es impío y se encuentra uno inmerso en todo tipo de malicia, cuyo fundamento, que tiene que ver con una privación del bien, lo ha provocado la caída
del alma en la materia. Todo es, por consiguiente, una 6
gran tontería, mientras se aparta uno del principio, y carece de todo, en tanto que no dirige su vista hacia la riqueza, y se cede a la parte mortal de nuestra propia naturaleza, en tanto que no reconoce uno su auténtica esencia [131]. La injusticia es muy hábil para convencerse a sí misma y para corromper a los que están sometidos a ella, porque se relaciona con sus pupilos acompa-
ñada del placer. Y del mismo modo que en la elección 7
de vidas [132] es juez más exacto el que ha probado dos que el que ha experimentado una sola, así también en las elecciones y rechazos de obligaciones morales es un juez más seguro el que juzga desde una posición dominante, incluso las realidades inferiores, que aquél que enjuicia desde abajo lo que tiene delante. De este modo, el que vive de acuerdo con su pensamiento es un definidor más riguroso, que el que vive según criterios irracionales, de aquello que debe o no elegir. Porque incluso pasó por la experiencia de una vida irracional, dado que desde un principio tuvo contacto con ella; mas el que es un ignorante de los temas de la mente convence a sus semejantes, como niño que dice tonterías entre
niños. Pero si todos, añaden, hicieran caso a estas razo- 8

[131] Cf. *supra,* I 29, 4.

[132] Hay una lejana alusión a la leyenda de Heracles, cuando tiene que elegir entre dos caminos.

nes, ¿qué será de nosotros? Evidentemente, que sere-
mos felices, al ser desterrada la injusticia de los hom-
bres y al tomar carta de ciudadanía también entre no-
9 sotros, como en el cielo, la justicia. Ahora ocurre lo mismo
que si las Danaides no supieran qué vida debían se-
guir, una vez que se vieran libres de la servidumbre de
tener que llenar con un cedazo la tinaja perforada [133].
En efecto, ignoran qué ocurrirá, si dejamos de condes-
cender con nuestras pasiones y deseos, cuyo flujo ente-
ro se produce por nuestra ignorancia de las cosas be-
llas, al anhelar una vida que se halla inmersa en las
10 necesidades y se afana por conseguirlas. ¿Qué haremos,
pues, preguntas, hombre? [134]. Imitaremos a los de la
edad de oro, imitaremos a los que fueron declarados
libres. Con aquellos, en efecto, se relacionaba el Pudor,
el Castigo y la Justicia [135], porque se contentaban con
el fruto de la tierra; frutos, pues, les

... producía la tierra fecunda
por sí misma en abundancia y profusión [136].

Y los que fueron liberados se proporcionan a sí mis-
mos lo que antaño procuraban a sus señores cuando
11 eran sirvientes. No de otro modo, tu también, pues, li-
berándote de la servidumbre del cuerpo y del someti-
miento a sus pasiones, dado que las alimentabas con
toda clase de nutrimentos externos, te alimentarás, así
también, con toda clase de alimentos internos, recogiendo
justamente lo que te pertenece y no apropiándote ya por
la fuerza de lo ajeno.

[133] El mito de las Danaides, con relación al alma y las pasiones, procede de Platón, *Gorgias* 493b.

[134] La segunda persona y el tono familiar nos remite, sin duda, a Firmo Castricio, a quien va dirigido el tratado.

[135] Cf. Hesíodo, *Trabajos y Días* 200 y 256, a propósito de la idea que aquí se expresa.

[136] *Ibid.*, 117-118. Vuelven a citarse estos dos versos en el próximo libro IV, cap. 2.

LIBRO IV

Castricio, en lo que llevamos expuesto, hemos respondido a casi todos los pretextos de los que han admitido, realmente por intemperancia y desenfreno, el consumo de carne, y que han aducido unas justificaciones carentes de pudor, por basarse en la necesidad, que imponen a nuestra naturaleza en mayor grado del debido. Pero quedan todavía unas cuestiones parciales. De ellas hay que destacar, especialmente, la promesa de utilidad que engaña a los que se encuentran corrompidos por los placeres, y también la invocación del testimonio de que ningún sabio, ni tampoco pueblo alguno, rechazó de un modo terminante el uso de la carne de los animales, testimonio que, por otra parte, a quienes le prestan atención los empuja, por su ignorancia de la auténtica historia, a la comisión de una injusticia, de considerable importancia. Tenemos la intención de refutar estas cuestiones; intentaremos aportar soluciones a las cuestiones referentes a la utilidad y a las demás. 1

Empezaremos hablando de la abstinencia de algunos pueblos, cuya serie la iniciarán los griegos, dado que ellos pueden ser, entre los que aporten testimonios, los más asequibles. Entre los que han recopilado la historia griega con concisión y, a la vez, con rigor, figura Dicearco el peripatético [1], que expone la vida antigua 2

[1] Junto con Teofrasto, DICEARCO DE MESENE es uno de los seguidores más destacados de Aristóteles. Partidario de una actitud prácti-

de Grecia y asegura que los antiguos, no sólo estaban próximos a los dioses y eran por su naturaleza mejores que nosotros, sino también que habían pasado una vida maravillosa, de suerte que se estima consituyen la edad de oro, comparados con nosotros, que somos de una materia falsa y deficiente; y tampoco, añade, daban muerte a ningún ser animado. Afirma también que los poetas apoyan este aserto, al darle el nombre de edad de oro y celebrarlo de esta forma:

> *...tenían toda clase de bienes; frutos les producía espontáneamente la fecunda tierra, en abundancia y profusión. De buen grado y tranquilos alternaban sus labores con copiosos disfrutes*[2].

Al exponer estos hechos, asevera Dicearco que tal vida tuvo lugar en la época de Crono. Si hay que aceptar que aquélla existió y que no se ha divulgado en vano, desechemos los elementos excesivamente míticos y remitámosnos a los naturales mediante un análisis racional. Todo nacía, probablemente, por su propio impulso, porque sin duda no adoptaban ninguna disposición, por no poseer aún la técnica del cultivo de la tierra ni, sencillamente, ninguna otra. Y éste fue el motivo también de que dispusieran de tiempo libre y de que llevaran una existencia libre de fatigas y preocupaciones, y de que no cayeran enfermos, si hay que aceptar el parecer

---

ca frente a la vida, en contraposición a Teofrasto, más especulativo (cf. CICERÓN, *Ad Att.* II 16, 3), trabajó en diversos campos, como la literatura, la política y la filosofía, destacando su labor como historiador con su obra *Vida de Grecia*, en tres libros, a la que alude Porfirio, al señalar «la vida antigua de Grecia» que expuso Dicearco; también tenemos conocimiento de una obra geográfica suya titulada *Descripción de la tierra*. Sólo nos quedan de ambas escasos fragmentos. Vid. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, vol I, Basilea, 1944.

[2] HESÍODO, *Trabajos y Días* 116-119. En el último capítulo del libro anterior ya se han citado los versos 117-118, aunque incompletos.

de médicos muy expertos. Pues no se puede encontrar un precepto suyo que contribuya más a la salud que el de no generar excrementos, de los que mantenían limpios sus cuerpos continuamente. En efecto, no consumían alimentos que superaran a su naturaleza, (sino su naturaleza era superior a ellos)[3]; ni mayores de lo que correspondían a la mesura, en razón de una buena disposición, sino que la mayoría de las veces tomaban menos alimentos de los suficientes a causa de su escasez. Por supuesto, no tenían pendencias ni revueltas entre ellos, porque no tenían, expuesto a la vista, ningún premio valioso, por el que se entablara una fuerte competencia. Por consiguiente, resultaba que el rasgo principal de su vida lo constituía el ocio, la facilidad para cubrir sus necesidades, la salud, la paz y la amistad. A sus descencientes, al desear grandes bienes y verse envueltos en muchas desdichas, les pareció probablemente aquella vida apetecible. El proverbio posterior «basta de bellotas»[4] demuestra la frugalidad de aquellos primeros hombres y su improvisación en conseguir su manutención, y es verosímil que lo pronunció el primero que hacía cambiar aquel modo de vida. Después sobrevino una vida de pastoreo, durante la cual trataron de conseguir ya bienes superfluos y empezaron a tener contactos con los animales, advirtiendo que unos eran inofensivos, otros perversos y otros violentos. En consecuencia, trataron de domesticar a los primeros y adoptaron una actitud hostil frente a los otros; y la

---

[3] El texto entre corchetes lo suprimió el filólogo Nauck, quizá por tratarse de una idea redundante. Son muchas las supresiones efectuadas por este filólogo en el texto; sólo señalaremos las más relevantes. Para este libro IV, hemos seguido, preferentemente, el texto de la edición de las obras de Porfirio, de A. Nauck, *Porphyrii opuscula selecta* (Tenbner), Leipzig, 1886.

[4] Ya ha aparecido anteriormente este proverbio, al final del cap. 5 del l. II, igualmente al referirse a la evolución de la vida.

guerra, juntamente con este género de vida, se introdujo entre ellos. Esto, añade, no lo digo yo, sino los historiadores que han expuesto los hechos del pasado. En efecto, había ya bienes de importancia, y unos seres provocaban la ambición, para apoderarse de aquéllos, agrupándose e incitándose mutuamente con ese fin y otros, a su vez, hacían lo mismo para conservarlos. Y así poco a poco, con el transcurso del tiempo, reparando en lo que parecía serles de utilidad, vinieron a parar al tercer tipo de vida: el agrícola.

Éstas son las costumbres antiguas de los griegos que narra Dicearco y la feliz vida de aquellos antepasados que nos presenta, a la que, en no menor medida que otras cosas, contribuía la abstinencia de los seres animados. Por consiguiente, no había guerra, dada la posibilidad de que la injusticia quedara desterrada, pero más tarde se introdujo la discordia y la avaricia entre unos y otros, juntamente con la injusticia a los animales. Es también admirable el hecho de que se atrevan a calificar la abstinencia de los animales como la madre de la injusticia, puesto que la historia y la experiencia demuestran que el desenfreno, la guerra y la injusticia se introdujeron con la matanza de aquéllos.

3 También más tarde el lacedemonio Licurgo comprendió este hecho y, aunque había sancionado legalmente el consumo de carne, compuso una constitución en tales términos que mínimamente había necesidad de alimento a base de animales. Efectivamente, fijó la porción de riqueza[5] de cada uno de los ciudadanos no en función

[5] Nada hay de cierto sobre la figura de LICURGO. La tradición atribuye a este legislador una serie de reformas políticas, sociales y militares, que comprenden la consitución promulgada para poner fin a la crisis provocada por la segunda guerra mesenia, constitución que, al decir de TUCÍDIDES (I 18), fue «anterior en cuatrocientos años o más al fin de la guerra del Peloponeso». La «porción» *(klerôs)*, que aparece en el texto, alude a una segunda distribución de tierras (la primera tiene lugar tras la conquista doria de parte del Peloponeso), para pa-

de sus rebaños de bueyes, ovejas, cabras y caballos o en base a sus recursos monetarios, sino en razón a la propiedad de tierra que produjera un rendimiento de setenta medimnos de cebada a cada hombre y doce a cada mujer; en cuanto a los productos líquidos, determinó la cantidad de un modo análogo[6]. Pues estimaba que tal cantidad de alimento les bastaría para un bienestar físico y una salud apropiada y no tendría necesidad de ninguna otra cosa. De ahí que, dicen, transcurrido un tiempo, cuando recorría el país, después de un viaje por el exterior, al observar que la tierra acababa de ser dividida, y que las eras se hallaban unas junto a otras e iguales, se echó a reir y dijo a los presentes: Laconia entera parece ser la propiedad de muchos hermanos que acaban de repartírsela. Por ello, al tratar de desterrar la molicie de Esparta, se le permitió anular toda moneda de oro y plata, y utilizar solamente la de hierro, que por su mucho peso y tamaño tenía poco valor adquisitivo. En consecuencia, para un cambio de diez minas, se precisaba hacer un gran depósito en casa y una yunta de bueyes[7] que lo transportara. Con esa medida eliminó muchas clases de delitos de Lacedemonia. En efecto, ¿quién iba a robar, a dejarse sobornar, a distraer un dinero o a llevarse por la fuerza lo que no era posible ocultar ni apetecible poseerlo y ni siquie-

---

liar las profundas diferencias que se habían originado a lo largo de los años por el empobrecimiento de unos y la excesiva riqueza de otros. Este *klêros* era inalienable e indivisible (cf. H. Michell, *Sparta*, Cambridge Univeristy Press, 1952, págs. 205 y sigs), pero con el paso del tiempo tampoco pudo evitarse que surgiera la desigualdad por segunda vez. Vid. Plutarco, *Licurgo*, cuyos caps. del 8 al 10 copia, en parte, Porfirio a partir de aquí, en concreto, es decir, desde «fijó la porción de riqueza...», hasta cerca del final del cap. 4, donde dice con estas palabras: «insolidario para la vida comunitaria».

[6] Equivalía el medimno a 52 kg. o l., según se tratara de áridos o líquidos.

[7] Vid. Polibio, VI 40.

ra era útil reducirlo a trozos? Y también las artes inútiles debían ser desterradas, juntamente con aquellos metales, al no tener venta las labores artísticas. En efecto, la moneda de hierro no era fácil de llevar al resto de los griegos, ni gozaba de estimación como despreciada que era, de modo que no era posible comprar productos foráneos y baratijas, ni arribaba mercancía a los puertos, ni tampoco desembarcaba en Laconia ningún hábil orador, ni adivino ambulante, ni protector de cortesanas[8], ni artífice de bellos adornos de oro, ni de bronce[9], puesto que no había dinero. De este modo la molicie, al ser aislada poco a poco de los elementos que la excitaban y fomentaban, se fue marchitando por sí misma. Y ninguna ventaja tenían los que poseían muchos bienes, porque su prosperidad no tenía un medio de hacerse notoria, sino que quedaba como sepultada y ociosa. Por ello, aquel mobiliario de uso corriente y necesario, lechos, asientos y mesas, se hacía entre ellos de una calidad excelente y la copa[10] laconia, como dice Critias[11], gozaba de una gran reputación entre la tropa,

---

[8] *Hetairôn*, con acentuación perispómena o circunfleja en el texto de Porfirio. De ahí que la traducción de la expresión *hetairón tropheús* debe ser, a mi entender, la que se propone. Algo así interpreta M. DE BURIGNY, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, París, 1747, pág. 262, cuando traduce «Marchand de filles». El texto de PLUTARCO presenta *hetaírōn*, con acentuación paroxítona, lo que obscurece aún más el sentido. Esa es la lección que adopta Hercher (colec. «Didot»), pero la traducción latina correspondiente (de Feliciano) no se compromete con una interpretación del *hetaírōn* ni del *tropheús*.

[9] *Argyrôn* «de plata» en PLUTARCO.

[10] Esta copa, *kóthōn*, se describe en ATENEO, XI 10.

[11] El sofista y oligarca, que formó parte del gobierno de los Treinta tiranos. Escritor vario del que quedan escasos fragmentos; compuso una obra, *Las constituciones (Politeíai émmetroi)*, en verso elegíaco, que trata de Atenas, Tesalia y Esparta. En ella debe hacer sin duda esta observación sobre la copa espartana, que le atribuye Porfirio. Vertió Critias en esta obra tradiciones y observaciones propias, lo que le lleva a SCHMIDT-STÄHLIN *(Geschichte der Griech. Liter.*, vol. III, pág. 182)

porque el agua que necesariamente había que beber y que repugnaba a la vista se disimulaba con su color y, al chocar y pegarse a los bordes la suciedad, el líquido que se bebía llegaba muy limpio a la boca. También fue el inventor de estos objetos, como refiere Plutarco, el legislador. Por consiguiente, al verse los artesanos impedidos de realizar labores inútiles, demostraron la perfección de su técnica en las necesarias.

Más proponiéndose atacar aún más el lujo y eliminar 4 el ansia de riqueza, impuso una tercera y eficacísima medida: el establecimiento de comidas comunitarias. Consistía ello en acudir juntos a comer las viandas y alimentos comunes establecidos por ley, y en no tener en casa el hábito de reclinarse en suntuosos lechos junto a mesas, preparadas por las manos de sirvientes y cocineros, engordando en tinieblas, como voraces animales, y arruinando, a la par que sus costumbres, sus cuerpos, empujados a toda clase de deseos y hartura, que exige grandes sueños, baños calientes, una gran tranquilidad y, en cierto modo, una enfermedad cotidiana. Este era, pues, también un hecho importante; pero más relevante que éste era, como dice Teofrasto[12], el haber logrado una riqueza a cubierto de la envidia y desprovista de bienes por las comidas comunitarias y por la frugalidad de los hábitos de la vida. En efecto, no se hacía de aquélla ni uso ni disfrute, ni enteramente había apariencia, ni ostentación de grandes recursos podía haber, porque a una misma comida asistía un rico junto a un pobre. De modo que se había divulgado que solamente en Esparta se veía que Pluto[13] estaba ciega y tendida, sin

a calificar la obra de «historia de la cultura y psicología popular». Cf. M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, vols. IV-VI, Florencia, 1949 y 1954 (reedic., 1967).

[12] Cf. Plutarco, *De cupid. divit*, 8, 527B, donde se encuentra esta idea, y se cita un fragmento de Teofrasto que la abona (fr. 78, ed. Wimmer, París, 1866).

[13] La riqueza. La tradición hacía ciega a la riqueza, Pluto, porque favorecía, indistintamente, a los buenos y a los malos.

alma e inmóvil, como una pintura. Pues no se permitía acudir saciados a las comidas comunitarias, por haber comido previamente en casa[14], ya que los demás vigilaban cuidadosamente al que no bebía ni comía con ellos y lo tachaban de inmoderado e insolidario para la vida comunitaria[15]. Por ello llamaban también a aquellas comidas *fidítia*[16], ya porque pensaban que eran causantes de la amistad y de la amabilidad, al tomar delta por lambda[17], ya porque se acostumbraban a la frugalidad y al ahorro[18]. Se reunían, para estas comidas en grupos de quince, poco más o menos. Cada uno aportaba a las comidas comunitarias del mes un medimno de harina de cebada, ocho congios de vino, cinco minas de queso y dos y media de higos[19]; además de esto, un poco también de dinero para la preparación de las comidas.

5 Como es lógico, al comer de una forma tan sencilla y moderada, sus hijos también frecuentaban las comidas comunitarias, cual si se les llevara a unas escuelas de moderación, y escuchaban conversaciones de temas

---

[14] Ni tampoco, según Ateneo, IV 19, trataban de compensar en casa, a la vuelta, la frugalidad del banquete común.

[15] Aquí termina el cap. 10 del *Licurgo* de Plutarco, y comienza el extracto del cap. XII hasta «... cesaba en sus chanzas», al comienzo del próximo cap. 5.

[16] Guarda relación con *feidós* «ahorro», «economía»; su otra denominación es *sisitía* «alimentos comunitarios». Cada ciudadano, con plenos derechos de ciudadanía debía aportar mensualmente alimentos para estas comidas comunitarias. Los que no podían aportar su cuota perdían el derecho de ciudadanía. A partir de aquí, hasta comienzos del cap. 5, sigue Porfirio a Plutarco, como queda ya dicho en cita anterior, en su cap. XII de *Licurgo* con algunas variantes en el texto.

[17] Esto es, como si hubiera sido en su origen *filitía*, en cuyo caso se hacía derivar del a raíz *fil*, que da lugar a «amigo», «amistad» y a toda una serie de compuestos.

[18] Vid. *supra*, n. 16.

[19] Para el medimno, cf. n. *ad locum* del cap. 3; el congio, medida para líquidos, equivalía a 3'5 l., y la mina, a 436 grs., como medida de peso.

ciudadanos y contemplaban a unos educadores de la libertad; ellos mismos acostumbraban a jugar y a bromear sin chocarrería, y a no irritarse, si eran objeto de bromas, pues parecía ser un rasgo muy típico laconio el aguantar las bromas, pero se permitía que el que no las soportaba las rechazase y el bromista cesaba en sus chanzas[20]. Tal era la sencillez de los lacedemonios en su forma de vivir, aunque se hubiera fijado por ley a la mayoría. Por consiguiente, ellos que son el resultado de esta constitución, han pasado a la tradición como muy valerosos, muy sensatos y como preocupados por la rectitud en mayor medida que los que son consecuencia de otras constituciones, que están corrompidas para cuerpos y almas. Y es evidente que para esta constitución el tema de la abstinencia total era algo peculiar; en cambio, para las que están corrompidas, lo era el consumo de carne.

Pero al pasar a otros pueblos que se han preocupado de la justicia, de la moderación y de la piedad para con los dioses, quedará claro que, para la salvación de las ciudades y su utilidad, se ha impuesto como precepto legal, si no para todos, sí para algunos, la abstinencia de la carne; y que quienes ofrendaban los sacrificios a los dioses en favor de la ciudad y se encargaban de su culto, expiaban las faltas del pueblo. En efecto, lo mismo que en los misterios el llamado niño del altar del santuario[21] aplaca a la divinidad en representación de todos los iniciados, haciendo exactamente lo que se le ordena, de igual modo en los pueblos y en las ciudades los sacerdotes cumplen esa función encargándose por todos de los sacrificios y ganándose a la divinidad por

---

[20] Aquí termina el texto recogido del cap. XII del *Licurgo* de PLUTARCO.

[21] En algún rito mistérico un niño oficia en representación del grupo de iniciados. Se trata de un niño que en el hogar del templo *(aph' hestías... país)* ofrenda los sacrificios a los dioses.

medio de la piedad, para la protección de los suyos. A los sacerdotes, por tanto, a unos se les ha ordenado que se abstengan totalmente del alimento de todo tipo de animales, a otros de algunos, bien se considere una costumbre griega o bárbara, pero en cada sitio se abstienen de animales distintos. Por consiguiente, si los casos generales se reducen a uno sólo, resulta que todo el mundo, sea donde sea, da la impresión de que se abstiene de todos los animales[22]. Así pues, si los que están a cargo de la salvación de la ciudad, en atención a su piedad para con los dioses, reciben la confianza de los demás y se abstienen de los animales, ¿cómo se osará acusar de inútil para las ciudades la abstinencia?

6 El estoico Queremón[23] relata los hechos referentes a los sacerdotes egipcios, de quienes dice que incluso eran considerados como filósofos, y refiere que elegían los templos como lugar para filosofar. Pues, para satisfacer toda su ansia de contemplación, era innato en ellos pasar su vida junto a las estatuas de los templos, y ello les proporcionaba una seguridad por la veneración divina que recibían, dado que todos honraban a los filósofos como a una especie de animales sagrados, e igualmente en las celebraciones y fiestas se realizaban contactos, al ser inaccesibles los templos casi el resto del

[22] Esto es, si el sacerdote dignatario de un determinado lugar, que actúa en representación de la comunidad, tiene la obligación de abstenerse del consumo de carne, se dirá de los ciudadanos en general que respetan la abstinencia. Es la idea que se desprende del párrafo siguiente. Véase II 3.

[23] Maestro del filósofo Dionisio en Alejandría y preceptor del emperador Nerón, juntamente con Alejandro Egeo, filósofo peripatético. Su obra capital es una especie de historia egipcia. Otros escritos suyos tratan de astrología, magia y divulgación de los jeroglíficos. Se evidencia en sus escritos, como atestigua Porfirio, una idealización de los sacerdotes egipcios. Vid. A. Westermann, *Biographi graeci minores*, Amsterdam, 1964 (reimpr. de la ed. de 1845), págs. 336 y 406, y Max Pohlenz, *Die Stoa*, Gotinga, 1972, vol. II. pág. 144.

tiempo a las demás personas. Pues era preciso entrar en ellos con una actitud casta y abstenerse de muchas cosas. Y esto se tiene como una especie de ley común de los templos de Egipto. Estos sacerdotes, renunciando a toda otra actividad y recursos humanos, consagraron toda su vida a la especulación y contemplación de las cosas divinas, logrando, por medio de la segunda, el respeto, seguridad y la piedad y, por la especulación, la ciencia y, por medio de ambas, una especie de práctica esotérica y ancestral de las costumbres humanas. Porque el mantener un contacto continuo con el conocimiento e inspiración divinas los sitúa fuera de toda avaricia, les reprime las pasiones, e impulsa su vida a la inteligencia. Pero practicaron la frugalidad, la decencia, la continencia, la tolerancia, la justicia en todo y la generosidad. El hecho de relacionarse muy poco con otras personas los hacía también venerables, puesto que, efectivamente, durante el mismo tiempo de las llamadas purificaciones apenas si se trataban con sus parientes más directos y con los de su linaje, ni con ningún otro cuando estaban en actitud contemplativa, salvo que, ante unas imprescindibles prácticas, participasen otros a un tiempo de su culto a la pureza; o bien ese aislamiento se producía porque ocupaban los lugares destinados a las purificaciones, inaccesibles a las personas impuras, y consagrados a los sacrificios. Durante el resto del tiempo se trataban con mucha naturalidad con sus semejantes, pero no convivían con ninguna persona ajena al culto. Se mostraban cerca de los dioses y sus estatuas, portando alguna cosa, moviéndose delante de ellas y situándose con orden y seriedad, que no era ostentación vanidosa, sino la prueba de una especie de razón natural. La seriedad se distinguía también en su actitud. Porque su andar era comedido y su mirada tranquila, de modo que, siempre que querían, ni pestañeaban; y su risa era escasa, pero si en alguna ocasión se producía, sólo lle-

gaba a sonrisa. Sus manos se movían con comedimiento; cada uno tenía un distintivo visible del puesto que le había tocado en suerte en los templos, pues había muchos puestos. Su régimen de comidas era frugal y simple: unos no probaban en absoluto el vino; otros, muy poco. Pues le achacaban lesiones nerviosas y el embotamiento de la cabeza, lo que suponía un obstáculo para la investigación, y también afirmaban que provocaba los estímulos eróticos. Pero también en esta línea se mostraban cautos con otros alimentos y durante las purificaciones no probaban enteramente el pan. Y si no era la época de aquéllas, se lo comían triturándolo y mezclándolo con hisopo, porque suponían que éste le restaba al pan mucho poder nutritivo. Mas se abstenían del aceite en su mayor parte; la mayoría de ellos, completamente. Y si lo tomaban con verduras, empleaban muy poco y tan sólo para mitigar el sabor.

7 Por lo demás, no estaba permitido tomar alimentos y bebidas que se produjeran fuera de Egipto. De este modo quedaba bloqueada una vía importante de penetración del lujo. También se abstenían en el mismo Egipto de todos los peces y de los cuadrúpedos; tanto los solípedos como los de pezuña escindida y los no dotados de cuernos. Igualmente, se abstenían de las aves que se alimentaban de carne; muchos de ellos se abstenían totalmente de seres animados. Y al menos en las purificaciones todos sin excepción, porque ni siquiera se comían un huevo. Y, sin embargo, hacían una exclusión, sin mucho fundamento, de otros animales; por ejemplo, rechazaban a las vacas. En cuanto a los animales machos, a los gemelos, a los que tenían manchas, a los de diversos colores, a los que padecían alguna deformidad; a los que ya estaban domados, dado que ya estaban consagrados a los trabajos y se asemejaban a seres merecedores de honor; a los que era posible encontrarles un parecido con cualquier otro, a los tuertos y, por último,

también rechazaban a los que guardaban una semejanza con la figura humana. Había otros reparos numerosos en la técnica de los llamados «marcadores de terneros»[24], que se plasmaron en libros compuestos al efecto. Mas se daba mucha más minuciosidad incluso en lo tocante a las aves; por ejemplo, en la decisión de no comerse una tórtola. Porque un gavilán, aseguraban, muchas veces, cuando atrapa este ave, la suelta, pagándole en compensación con la libertad el acoplamiento que con ella ha tenido. Por consiguiente, para no incurrir inadvertidamente en el consumo de tal ave, evitaron toda clase de ellas. Estas eran unas prácticas religiosas comunes; las había diferentes, según las castas sacerdotales, y específicas, de acuerdo con cada divinidad. Pero la castidad de todos era un agente purificador. Y durante el tiempo en que se disponían a realizar algún acto del culto divino, se tomaban[25] un número determinado de días (unos, cuarenta y dos y, otros, un número superior o inferior a éste, pero nunca menos de siete), en el que se abstenían de todo ser animado, de toda clase de verduras y legumbres y, sobre todo, de relaciones con mujeres; tampoco tenían trato íntimo con varones el resto del tiempo. Y tres veces al día se lavaban con agua fría: al levantarse, antes del desayuno y antes de acostarse; y si alguna vez acontecía que tenían sueños eróticos, purificaban su cuerpo al momento con un baño. Por lo demás, durante el resto de su vida también usaban el agua fría, pero no con tanta frecuencia.

---

[24] Encargados de seleccionar las víctimas y marcarlas con un sello, *moscofragistaí*, en el texto griego.

[25] En el texto aparece el participio *prolambánōn*, en singular, como si fuera dependiendo de un *hékastos* «cada uno», sobrentendido. De hecho, se justifica esta forma verbal, en singular, por la enumeración distributiva que a continuación se expresa. De todas formas, se espera lógicamente un plural. De ahí que aparezca propuesto por NAUCK (en su *ed. cit.* de «Teubner») un *lambánontes*.

Su lecho se componía de unas palmas de palmera entrelazadas, a las que llaman *báis*; como almohada, empleaban un tarugo de madera semicilíndrico bien pulido. A lo largo de toda su vida se ejercitaban en la sed, en el hambre y en la escasez.

8 Una prueba de su continencia era el que, sin amuletos ni ensalmos [26], llevaban una vida libre de enfermedades y con suficiente vigor para afrontar un esfuerzo físico moderado. En efecto, en sus funciones divinas asumían muchas cargas y servicios que sobrepasaban una fortaleza común. Distribuían la noche para la observación de los fenómenos celestes y también, a veces, para su santificación; el día, para el culto a los dioses, consistente en honrarlos con himnos cuatro veces: al amanecer, por la tarde, cuando el sol estaba en su cenit y al ocaso. El resto del tiempo se hallaban ocupados en estudios matemáticos y geométricos, afanándose sin cesar por alguna cuestión, dentro de una línea de investigación, y todo ello utilizando el método experimental. También en las noches invernales se dedicaban a estas prácticas, manteniéndose en vela con el estudio de la filología, porque no tenían preocupación alguna por sus ingresos y se encontraban libres del pernicioso señor que es el lujo. El trabajo incesante y continuo pone de manifiesto la fortaleza de los hombres y la ausencia de deseos, su continencia. El salir de Egipto lo consideraban de lo más impío, porque miraban con prevención los lujos y costumbres foráneas; sólo les estaba permitido viajar a los que estaban obligados a tratar los asuntos del rey. Era grande entre ellos el concepto de persistir en las tradiciones patrias, y, si se les sorprendía

---

[26] Respecto al original *(periáptois-epōdaîs)*, en vez de la corrección de NAUCK, que supone una significación de «paseos» *(peripátois)* y algo así como «columpios» *(eōrais)*, que se conjuga más con una fortaleza física que con una fortaleza moral, la «continencia» *(enkráteia)*, que aquí se expresa.

delinquiendo en ello, aunque fuese en una mínima medida, eran expulsados del país. La auténtica filosofía se daba entre los profetas, los «hierostolistas»[27], los escribas, e incluso los «horólogos»[28]. El número restante de sacerdotes, tanto los encargados de las capillas, como los guardianes de los templos y acólitos, vivía también una vida de pureza, pero no con el rigor y continencia tan exigentes.

Tales son los hechos sobre los egipcios, avalados por un hombre veraz y riguroso que ha tratado temas de filosofía estoica con muchísima pericia.

Partiendo de esta experiencia y de su apropiación[29] 9
a la divinidad, conocieron que ésta no transitaba a través de un solo hombre, ni tampoco sobre la tierra residía el alma en un único hombre, sino que, prácticamente, se movía entre todos los seres vivos[30]. Por ello aceptaron cualquier animal para la representación de una divinidad y casi en la misma proporción combinaron animales con seres humanos y, a su vez, también cuerpos humanos con cuerpos de aves. En efecto, sus estatuas tenían un aspecto humano hasta el cuello, pero la cara era de pájaro, de león o de cualquier animal. Y, por otra parte, las hay también con cabeza humana y las otras partes de otros animales, ya sirviéndole de base, ya superpuestas[31]. Por medio de ellas nos demuestran que,

---

27 Dentro de las castas sacerdotales del antiguo Egipto, los encargados de vestir las imágenes.

28 No se conoce su función específica. Literalmente, «los encargados de decir la hora».

29 Sobre el concepto místico de la «apropiación», *oikeiôsis*, esto es, de «la unión natural con la divinidad», cf. *supra*, II 45, 2 y 52, 4.

30 Véase, al respecto, F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956, pág. 501, donde cita, además, este comienzo de capítulo de Porfirio.

31 Los participios apositivos (a *meré* «partes»), *hypokeímena* y *epikeímena*, indican, en mi opinión, que unas estatuas, salvo la cabeza humana, se componían de partes de diversos animales, en el primer

según decisión de los dioses, los animales mantienen relaciones entre ellos, y que guardan una relación de parentesco con nosotros y nos son mansos los animales salvajes, merced a cierta voluntad divina. Por ello el león es venerado como un dios, y una división territorial de Egipto, que llaman *nomós*, tienen por nombre Leontópolis, otra Busiris y, otra, Licópolis[32]. Reverenciaban el poder de la divinidad que se ejerce sobre todo[33] a través de animales que pastan juntos, y que cada divinidad había proporcionado. Entre los elementos respetaban especialmente el agua y el fuego, por considerar que eran los principales causantes de nuestra salvación, y los exhibían en los templos, tal como todavía hoy, en la apertura del santuario de Sarapis[34], se efectúa el ritual por medio del fuego y agua, cuando aparece el cantor de himnos y vierte agua y fuego, y entonces de pie, en el umbral, despierta al dios con las palabras rituales egipcias. Tenían, pues, esta veneración, pero especialmente la tenían por todo aquello que, en gran medida, participaba de lo divino[35]. Pero, aparte de todos estos animales, también adoran a un hombre en la aldea de Anabis, en donde se le ofrecen sacrificios y sobre un altar le queman víctimas. Al poco tiempo, se puede comer éste los alimentos particulares que le han preparado como a un simple hombre. Así, pues, del mismo modo que hay que abstenerse de un ser humano, también hay que

---

caso, y que otras, también con cabeza humana, tenían como aditamento (incluso encima de la cabeza) alguna parte de animal. Es la interpretación más apropiada, dada la significación de estos participios. La versión francesa de Burigny y la latina de Feliciano, en la colección «Didot» los ignora.

[32] Del buey y del lobo, respectivamente.

[33] Aquí señaló la ausencia de algunas palabras Reiske.

[34] La forma Sarapis es más antigua y correcta que Sérapis.

[35] Siguiendo el texto de la colección «Teubner», acepto las supresiones de algunos términos que, en este pasaje tan deteriorado, proponen Hercher y Nauck.

abstenerse de los demás seres[36]. E incluso, dada su extraordinaria ciencia y su convivencia con la divinidad, comprendieron que, a ciertos dioses, algunos animales les eran más gratos que los hombres, como el halcón, por ejemplo, al dios Sol, porque tiene, según ellos, una naturaleza en su totalidad compuesta de sangre y espíritu, se compadece del hombre, llora cuando se encuentra con un cadáver, y le echa tierra a los ojos, porque tienen la creencia[37] de que en ellos reside la luz solar. También advirtieron que el halcón vive muchos años, que, una vez muerto, adquiere un poder adivinatorio y, cuando ya ha dejado su cuerpo, es extremadamente racional y posee un óptimo poder de presciencia. También aseguraban que realizaba las estatuas y movía los templos. Quien sea un ignorante de los temas divinos puede sentir repugnancia, como desconocedor de éstos, del escarabajo; los egipcios, en cambio, lo veneraban como la imagen viviente del sol. En efecto, todo escarabajo es macho[38] y arroja su semen en el barro; hace un especie de bola con él y le va dando vueltas con sus patas traseras, como hace el sol con el cielo, y en esta tarea completa un período de un mes lunar. También hacen otras consideraciones teóricas sobre el carnero, el cocodrilo, el buitre, el ibis y, en general, sobre cada uno de los animales, hasta el punto de llegar a una veneración por los animales, como consecuencia de su prudencia y de su sabiduría divina. [El hombre ignorante no intuye la razón por la que los egipcios no se dejaron arrastrar, evidentemente, por el curso común de los acontecimientos, sin rigor crítico, y eso que caminaron a través

[36] Idea que, iterativamente, va repitiendo Porfirio a lo largo de su obra.

[37] Los egipcios. Cabría esperar una forma verbal en singular, que explicara la actitud del halcón de echar tierra a los ojos.

[38] Afirmación sin fundamento, dado el dimorfismo sexual de los escarabajos.

de la ineptitud y, en cambio, superaron la ignorancia de la muchedumbre (que es aquello con lo que primero se encuentra cualquiera) y estimaron como digno de veneración lo que a la mayoría no le merece aprecio alguno][39].

10 Para la demostración de la veneración debida a los animales, más que los argumentos anteriores, les ha sido decisivo el hecho siguiente: habían supuesto que el alma de cualquier animal, cuando se libera del cuerpo, es racional y presciente del futuro, así como agorera y gestora de todo aquello que un hombre, libre también de su cuerpo, desempeña. Por ello, como es lógico, los honraron y se abstuvieron de su carne, en la medida de lo posible. Muchas eran las razones que justificaban la veneración que sentían los egipcios por sus dioses, valiéndose de la representación animal, y, puesto que puede resultar demasiado largo el presente trabajo, nos bastan las pruebas demostrativas que sobre ellos hemos aportado. Sin embargo, no se debe omitir el hecho de que, cuando embalsaman a los difuntos nobles, les extraen las vísceras y las colocan en un cofre, juntamente con otros objetos que se agencian en lugar del difunto. Cogen el cofre, lo presentan al sol, y uno de los embalsamadores pronuncia una oración en lugar del muerto. La oración, que Eufanto[40] ha traducido de la lengua egipcia, es la siguiente: «soberano sol y dioses todos que dais la vida a los humanos, acogedme y confiadme a los dioses eternos para residir junto a ellos. Porque pasé mis días respetando a los dioses que mis padres me enseñaron, durante el tiempo en que conviví con ellos, y siempre honré a los que engendraron mi cuerpo. De

---

[39] Este párrafo entre corchetes lo considera NAUCK una interpolación.

[40] Autor vario, tutor de Antígono Gonatas. Escribió un tratado *Sobre la realeza*, una especie de historia contemporánea y varias tragedias. Vid. F. JACOBY, *Fr. Gr. Hist.*, Berlín, 1923 y sigs., II, pág. 74.

los demás seres humanos, ninguna muerte he causado, no me he apropiado de ningún bien en depósito, ni he cometido ningún otro acto irreparable. Mas, si por ventura, he cometido algún delito en mi vida, ya por haber comido o bebido algo prohibido, no fui yo el causante del delito, sino éstas». Mostraba entonces el cofre en que se encontraban las vísceras. Y una vez que pronunciaba estas palabras, lo arrojaba al río; el resto del cuerpo lo embalsamaba como una parte pura. Creyeron que necesitaban una justificación de este tipo ante la divinidad por lo que habían comido y bebido, y que por estos aspectos tenían un comportamiento bochornoso.

Entre los pueblos que nos son conocidos, los judíos 11
practicaban la abstinencia de muchos animales en su vivir cotidiano, antes de sufrir el ataque irreparable a sus instituciones por obra de Antíoco[41], y por los romanos, después, cuando también fue tomado el templo de Jerusalén[42] y se hizo accesible para quienes no lo era; pero también hoy día se abstienen en particular de los cerdos. Tres sistemas culturales había entre ellos: uno lo sustentaban los fariseos[43]; el segundo, los sadu-

---

[41] Antícono IV, Seléucida, que tuvo que hacer frente a una sublevación de judíos bajo los macabeos, alentada por Roma.

[42] Año 70 d. C., bajo el emperador Tito.

[43] Término procedente del arameo, que significa «los separados». Su existencia se documenta dos siglos antes y después de la era cristiana. Se distinguían por la estricta observancia de la ley escrita, la Tora, aunque también aceptaban la tradición oral. Entre sus creencias sobresale la inmortalidad del alma, la resurrección de la carne y el libre albedrío. Junto con los macabeos lucharon por la libertad religiosa de su patria, por lo, que se declararon enemigos acérrimos de los gobernantes paganos (desde su punto de vista). Como secta propiamente dicha, desaparecen en el año 70 d.C., si bien la mayoría de sus creencias pasaron al judaísmo rabínico. FLAVIO JOSEFO, que era fariseo, y, prisionero de los romanos, colaboró con ellos (del emperador Vespasiano tomó el nombre de Flavio), para mediar ante sus conciudadanos, nos ha aportado importantes datos sobre esta secta, en su *Sobre la guerra judía*, II 162, 11., y en sus *Antigüedades judías o Arqueología judía*,

ceos[44], y el tercero, que parecía ser el más respetable, los esenios[45]. Estos últimos tenían una concepción especial de la convivencia ciudadana, tal como lo ha referido Josefo en muchos pasajes de sus escritos. En concreto, en el libro segundo de su *Sobre la guerra judía*[46], que compuso en siete libros, en el decimoctavo de su *Arqueología*[47], que desarrolló en veinte libros y, por último, en el segundo de los que escribió contra los griegos[48], que son dos solamente. Son, pues, los esenios judíos de raza, y se guardan un afecto mutuo en mayor medida que otros hombres. Rehúyen éstos los placeres como si de una maldad se tratase y estiman la continen-

---

12 ss. Por su escrupulosidad, aparecen como enemigos de Jesucristo en el Nuevo Testamento. Véase S. G. F. Brandon, *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid, 1975 (1.ª ed. inglesa, 1970), vol. I, pág. 637, con bibliografía.

[44] Representan, por así decirlo, la tendencia helenizante de la aristocracia judía. Surge como partido político-religioso en el s. II a.C. Quizá su nombre se deba al sumo sacerdote Sadoc, Colaboradores de los romanos, sólo aceptaban la tradición oral. Enemigos acérrimos de los fariseos, negaban la resurrección y la existencia de ángeles y espíritus. Desaparecen, prácticamente, con la destrucción del templo en el año 70 d.C. Aprueban también la condena de Jesús. Véase Brandon, *op. cit.*, vol. II, pág. 1.269.

[45] Secta ascética judía y contemporánea de Jesús que merece las preferencias de Porfirio. Probablemente se inició este movimiento ascético en el siglo II a.C. También acabó con ellos la derrota del año 70 d.C. Mantenían escrupulosamente los preceptos de la ley escrita, la Tora. Vivían en la orilla occidental del Mar Muerto. Hay quienes los relacionan con los sectarios de la necrópolis y cenobio de Qumrán y con los famosos manuscritos del Mar Muerto. De esta secta, aparte de Flavio Josefo, hablan también Filón y Plinio. Véase el ya citado *Diccionario de religiones comparadas*, de Brandon, vol. I, pág. 603, con abundante bibliografía.

[46] II 8, en el que se basa para los datos que va a aportar a continuación.

[47] *Antigüedades judías* XVIII 1, 2-5, sobre todo en la descripción de las tres sectas.

[48] Obra apologética del judaísmo, que lleva por título *Contra Apión*.

cia y la renuncia a las pasiones como una virtud. Despreciaban el matrimonio, pero a los niños ajenos, en su tierna infancia todavía, los acogen para educarlos, los consideran de su familia y los forman en sus costumbres; no niegan el matrimonio ni la descendencia que por él se origina, pero cuidan los desenfrenos de mujeres. Desprecian la riqueza y es admirable el sentido comunitario que reina entre ellos, por lo que no es posible encontrar en su comunidad a uno que sobresalga por sus bienes. En efecto, hay establecida una ley que prescribe que los que entren en la secta declaren públicas sus propiedades, de acuerdo con la norma, de modo que no se observa en todos ellos la humillación de la probreza ni la arrogancia de la riqueza, sino que se reúnen los bienes de cada uno, formando un fondo único, como si se tratara de una propiedad para todos unos hermanos. Consideran el aceite como una lacra para las personas, y si alguno se mancha con él involuntariamente, se limpia el cuerpo frotándose. Porque estiman apropiado el ir desaliñados y el vestir completamente de blanco[49]. Los representantes de los asuntos públicos son elegidos por votación a mano alzada, y se efectúa, indistintamente, entre todos ellos, según las necesidades. No habitan en una única ciudad, sino que en cada una residen muchos de ellos. Y a los afiliados a la secta, procedentes de otros lugares, les abren sus casas, y los primeros que los ven los acogen como si de parientes se tratase. Por ello se ponen de viaje sin llevar consigo nada para gastos. Y no se cambian de vestido ni sandalias hasta que se les rompen completamente o se estropean con el tiempo; ni compran ni venden, sino que cada uno da lo suyo a quien lo necesita y recibe a cambio, del otro, lo que

[49] El hecho es fácil de comprender si se tiene en cuenta que en la antigüedad el aseo personal se hacía, fundamentalmente, a base de fricciones con aceite, y por tanto, los esenios evitaban su uso, si estimaban correcto el vivir sin asearse.

le puede ser de utilidad. Pero también, sin la correspondiente compensación, les está permitida la percepción de bienes de quienes quieran.

12 De un modo particular, son piadosos con la divinidad En efecto, antes de salir el sol no pronuncian ninguna palabra profana, sino una especie de plegarias rituales, como suplicándole que se levante. Después de esto, son destinados por sus capataces a las labores que cada uno domina y, tras haber trabajado intensamente hasta la hora quinta[50], se reúnen de nuevo en un sólo lugar, y cubiertos con paños de lino lavan de ese modo su cuerpo con agua fría. Tras esa purificación se encaminan a su habitáculo particular, al que no le está permitido entrar a nadie que sea extraño a la secta. Purificados se dirigen al comedor, como si de una especie de recinto sagrado se tratara, y, una vez que se han sentado tranquilamente, el panadero distribuye el pan ordenadamente y el cocinero una sola vasija, con un guiso único, a cada uno. Pronuncia una oración previa el sacerdote, aun estando santificado y purificado el alimento, y no está permitido probarlo hasta que se haga la plegaria. Una vez terminada la comida, pronuncia una nueva oración, por lo que honran a la divinidad al comienzo y al final de la comida. Se despojan después de sus vestiduras como si fueran sagradas, y de nuevo se encaminan a sus labores hasta el atardecer. Y, a la vuelta, cenan con el mismo ceremonial y, si casualmente se hallan presentes unos huéspedes, toman asiento con ellos. Jamás contaminan su casa gritos ni alborotos. Mantienen en orden sus conversaciones, y el silencio de los del interior les parece a los extraños algo misterioso y tremendo. El motivo de este comportamiento es su continua sobriedad y el hecho de fijar unos límites al hartazgo en la comida y la bebida. Y a los que desean ingresar

[50] Según la división horaria romana. Hacia las 11 de la mañana.

en la secta no les dan la acogida inmediatamente, sino que les imponen un régimen de vida idéntico al suyo, mientras aguardan un año fuera de ella. Les dan, además, una azuela, unos calzones y un vestido blanco. Y, una vez que dan prueba de continencia durante este tiempo, se aproximan más al régimen de vida de la secta y obtienen las aguas para la santificación con mucha más pureza, pero todavía no participan en la vida comunitaria. En efecto, tras una demostración de fortaleza, examinan su conducta por otros dos años, y cuando se muestra digno de ello el aspirante, es admitido entonces en la comunidad.

Pero antes de participar en la comida comunitaria, 13
el aspirante les hace un juramento espantoso: honrar, en primer lugar, a la divinidad y, después, observar la justicia respecto a los hombres; no dañar a nadie intencionadamente, ni por imperativos de una orden; odiar siempre a los injustos y luchar al lado de los justos; mostrar fidelidad a todos, pero especialmente a los poderosos, porque la superioridad sobre alguien tiene lugar merced a la voluntad de la divinidad. Y si el mismo admitido llega al poder, jura jamás abusar de su autoridad, ni deslumbrar a los que estén a sus órdenes con vestido o lujo excesivo; amar siempre la verdad y rechazar a los mentirosos; preservar sus manos del robo y su alma limpia de ganancia injusta; no ocultar nada a los miembros de la secta, ni revelar a otros alguno de sus aspectos, aunque se les fuerce hasta la muerte. Además de esto, jura no transmitir a nadie los dogmas de distinto modo a como él los recibió; abstenerse del robo y, de igual modo, conservar los libros de su secta y los nombres de los ángeles. Tales son los juramentos. Los que son sorprendidos quebrantándolos son expulsados y perecen de muerte miserable. Porque, ligados a sus juramentos y hábitos, no pueden participar junto a los demás en las comidas; comen hierba, debilitan su cuer-

po por el hambre y perecen. De ahí que, naturalmente, se hayan compadecido de muchos de ellos y los hayan acogido en su extrema necesidad, por estimar que el vivir atormentados hasta su muerte es un castigo suficiente para sus faltas. Y a los que van a ingresar en la secta les dan un escardillo, porque sólo hacen sus necesidades agachándose sobre un hoyo que excavan, de un pié de profundidad, ocultándolo con su vestido, con la intención de no ultrajar el esplendor luminoso de la divinidad. Tan parca es su frugalidad y sencillez en el régimen de vida, que no necesitan hacer de vientre en el séptimo día[51], que suelen guardar para entonar sus himnos a la divinidad y para el descanso. Merced a este ajetreo físico han logrado una resistencia tan dura que, si sus miembros son estirados, retorcidos y sometidos al fuego, pasando por toda clase de instrumentos de tortura, para que maldigan a su legislador o coman algún alimento contra la costumbre, a ninguna de ambas cosas acceden. Y dieron pruebas de ello en su guerra contra los romanos, puesto que no consintieron en adular a los que los afrentaban o en derramar lágrimas, sino que sonreían ante el dolor y se burlaban de los que les aplicaban los tormentos; con buen talante dejaban sus almas, como si estuvieran convencidos de que las recobrarían. Entre ellos está extendida con firmeza la creencia de que los cuerpos son caducos y de que su materia no es sólida, y de que, en cambio, las almas permanecen por siempre inmortales y se entrelazan a los cuerpos, moviéndose desde el firmamento mas sutil, arrastradas por un impulso natural. Mas, una vez que se han liberado de las ataduras de la carne, cual si se hubieran emancipado de una larga esclavitud, se alegran entonces y se ven transportadas a las alturas. Dado el sistema descrito de vida y su práctica para el logro de la verdad y la piedad, hay, lógicamente, entre

[51] Es decir, en sábado.

ellos quienes también predicen el futuro, porque, desde su infancia, tienen la posibilidad de ejercitarse en las sagradas escrituras, en diferentes sistemas de purificaciones y en las sentencias de los profetas. Pero es raro que se les vea ocupados en predicciones.

Tal es, pues, la secta judía de los esenios.

A todos, por supuesto, les está prohibido comer cer- 14
do, unos pescados carentes de escamas, que los griegos llaman «seláceos»[52], o animales solípedos. Estaba también prohibido dar muerte, y menos aún comérselos, a los animales que, por así decir, se refugiaban en las casas como suplicantes. Y no permitió el legislador que se diera muerte a los padres juntamente con las crías, sino que ordenó que se respetara a los animales que cooperan con el hombre y no los mataran, aunque se estuviera en territorio enemigo. Tampoco había que temer que la clase de los no sacrificados, tomando incremento, provocara el hambre de los humanos. Porque aquél sabía, en primer lugar, que los animales muy prolíficos son de corta existencia y, en segundo, que este tipo de animales perece en gran número, cuando no encuentra la atención de los hombres y, por supuesto, también sabía que hay otros animales que acosan a aquella clase tan prolífica. Y la prueba está en que nos abstenemos de muchos de ellos, como los lagartos, los gusanos, los ratones, las serpientes, los perros y, sin embargo, no hay temor de que nos consumamos de hambre por la abstinencia de estos animales, si toman un incremento excesivo. Además, no es lo mismo comer que matar, puesto que matamos a muchos de ellos sin comernos a ninguno.

Cuentan también que los sirios antiguamente se abs- 15
tenían de los animales y que por esta razón no los ofrendaban en sacrificio a los dioses y que, más tarde, sí lo hicieron, para buscar la supresión de ciertos males, pero que tampoco practicaban ellos enteramente el consu-

[52] Peces de esqueleto cartilaginoso.

mo de carne. Mas con el paso del tiempo, como cuenta Neantes de Cícico[53] y Asclepiades de Chipre[54], en la época del fenicio Pigmalión[55], rey de Chipre, fue introducido el consumo de carne en virtud de la siguiente ilegalidad. Cuenta Asclepiades los hechos en su libro sobre Chipre y Fenicia: «No se sacrificaba en un principio ningún ser animado a los dioses, pero tampoco había una ley natural que lo impedía. Refieren que, en determinado momento, se efectuo el primer sacrificio, cuando se reclamó una vida por otra y, en consecuencia, con su consumación la víctima se quemó por entero. Pero posteriormente, al consumirse la víctima por el fuego, cayó un trozo de carne al suelo, que recogió el sacerdote, involuntariamente, como el trozo quemaba, llevó sus dedos a la boca, por aliviar el quemazón. Cuando probó la carne asada, le apeteció comerla y no rehusó hacerlo, sino que también hizo partícipe a su esposa. Cuando Pigmalión conoció el hecho, mandó arrojar desde un precipicio al sacerdote y a su esposa y le confió el ministerio sacerdotal a otra persona que, al cabo de no mucho tiempo, efectuando, casualmente, el mismo sacrificio, comió también carne, por lo que se le impuso el mismo castigo que a su predecesor. Mas se extendió el delito; los hombres hacían uso de este sacrificio y movidos por su deseo no rehusaban la carne, sino que se la comían. En consecuencia, se desechó el castigo. Sin embargo, la abs-

---

[53] Escritor de finales del siglo III d. C., autor de varias obras históricas: una *Historia griega*, unos *Anales* y unas *Biografías de hombres ilustres*. Cf. Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, II, A. 84, y II, B 171. Lo utilizó mucho Porfirio para su *Vida de Pitágoras*.

[54] Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, III, 306. No se conoce de este autor más que esta referencia de Porfirio. Pertenece al siglo III d. C. Vid. Pauly-Wissowa, *RE*, II, 2, pág. 1.627.

[55] Legendario personaje que se enamoró de una estatua de mujer de marfil, a la que Afrodita, a ruegos suyos, le dio la vida y se casó con ella. Cf. Ovidio, *Met.* X 243.

tinencia de los peces, hasta época del autor cómico Menandro, se mantenía totalmente, porque dice:

Toma a los sirios por ejemplo
Cuando comen un pez por alguna intemperancia suya,
se les hinchan los pies y el vientre. Cogen un saco.
Luego, en la calle, se posan sobre el estiércol y
aplacan a la diosa por esa intensa humillación[56].

Entre los persas, por otra parte, los que se ocupan y cuidan de los temas divinos reciben el nombre de «magos»[57]. Esto es, en efecto, lo que significa mago en la lengua del país. Y tan importante y respetada se considera esta clase entre los persas, que incluso Darío, el hijo de Histaspes, cuidó de que se inscribiera sobre su tumba, aparte de otros títulos, que había sido maestro de artes mágicas. Se hallaban divididos en tres sectas de magos, como cuenta Eubulo[58], que escribió una historia sobre Mitra[59] en varios libros. Los primeros de 16

[56] Fr. 544 Kock (Th. Kock, *Comicorum atticorum fragmenta,* 1880-1888) (754 Koerte, *Menandri Reliquiae apud veteres scriptores servatae,* Leipzig, 1949), recogido también por F. H. Sandbach, *Menandri Reliquae Selectae,* Oxford, 1976 (reimpresión corregida), pág. 323. Atribuido por Clerck al *Supersticioso,* según Koerte *(op. cit.,* pág, 237), porque en ella se basó Plutarco en su obra *Sobre la superstición.* Fuera de esta atribución, no hay otro intento de filiación del fragmento. J. M. Edmonds lo incluye con otros, como fragmento desconocido *(The fragments of Attic commedy,* Leiden, 1961, III E, pág. 782).

[57] Son los difusores del culto de Mitra en el Imperio Persa aqueménida, aunque en principio eran los adoradores de Ahura Mazdâ.

[58] Historiador de la época de los Antoninos, probablemente del reinado de Cómodo, según F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatives aux Mystères de Mithra,* Bruselas, 1896-98, vol I, 26, 276, y vol. II, 40, 42. Al parecer, fue contemporáneo de Palas, escritor también sobre temas del culto de Mitra (vid. n. sig.). Cf. Pauly-Wissowa, *RE,* VI, 1. pág, 878.

[59] El dios Mitra es común a la religión védica e irania. La divinidad superior de la religión irania es Ahura Mazdâ, en cuya corte de

ellos son los más instruidos y no comen ni dan muerte a los seres animados, porque se mantienen en la antigua abstinencia de los seres vivos. Los segundos practican el consumo de carne, pero no matan animal domestico alguno; los terceros, de un modo parecido a los anteriores, tampoco ponen sus manos sobre todos los animales. Entre todos los de la primera secta, se da la creencia de la *metempsícosis*; creencia que también suelen manifestar en los misterios de Mitra. En efecto, cuando refieren nuestra relación con los animales, acostumbran a designarnos por nombres de animales. Así, por ejemplo, a los iniciados que participan en los cultos mistéricos, llaman leones; a las mujeres, leonas; a los ayudantes, cuervos y en cuento a los padres***[60], pues reciben el nombre de águilas y halcones. Quien recibe los atributos leoninos, se reviste de formas de animales de todo tipo. Al dar explicación de estos hechos, Palas[61],

divinidades menores se encuentra el dios Mitra.—Es la divinidad celeste, responsable del orden cósmico, caudillo de las tropas del Bien, Ormuz, que se enfrentan a las tropas del Mal, Ahrimán.—El auge definitivo de esta divinidad tiene lugar entre los siglos II y III a. C., en que se heleniza y se universaliza, lo que propicia, posteriormente, su aceptación en el Imperio Romano. El propio emperador Cómodo, a finales del siglo II d.C., se inició en los misterios mitraicos. El paralelismo entre la primitiva divinidad solar-liberadora de la religión irania y el Mitra romanizado es muy grande; lo que las diferencia notablemente es el sentido ritual mistérico de la versión romana.—Sobre la difusión de las religiones mistéricas orientales en el Imperio Romano, debido a su mayor carga ética y a la paulatina reducción del ritual, cf. A. Prieto y N. Marín, *Religión e ideología en el Imperio Romano*, Madrid, 1979, págs. 89-90.—Para un estudio completo de la religión mitraica, siguen siendo fundamentales las obras de Cumont, entre ellas, aparte de la mencionada (vid. n. ant), *Die Mysterien von Mithra*, Leipzig, 1923, y *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, Greuthner, 1929. Véase también la magnífica síntesis del mito, con bibliografía reciente, de J. Alvar Ezquerra, «El culto de Mitra», *Revista de Arqueología* 13 (Madrid, 1981).

[60] Hay una evidente laguna en el texto, que señaló el filólogo Hercher.

[61] Vid. *supra* II 56, 3, donde se menciona también a este autor.

en sus trabajos sobre Mitra, dice que una tendencia común supone que ello guarda relación con el tema del círculo del zodíaco, pero que la explicación verdadera y exacta es la intención de referirse, de un modo vago y enigmático, a las almas humanas, que aseguran[62] se hallan recubiertas de estructuras corpóreas de todo tipo. Pues también algunos latinos, en su lengua, dan las denominaciones[63] de jabalíes, escorpiones, osos y mirlos; incluso les dan calificativos, como creadores suyos, a estos dioses: a Ártemis la califican de leona; a Helios, de lagarto, león, serpiente y halcón; a Hécate, de caballo, toro, leona y perro. El nombre de *Ferrebata* aseguaran los teólogos, en su mayor parte, que precede del hecho de alimentarse de la paloma torcaz[64], porque este ave está consagrada a ella. También las sacerdotisas de Maya se la ofrendan. Maya[65] es lo mismo que Perséfone por estimarse que puede ser madre y nodriza. Es una divinidad ctónica, como Demeter, y le consagraron el gallo, por lo que los iniciados en su culto se abstienen de las aves de corral. También se ordena en los misterios de Eleusis la abstinencia de las aves de corral, de los peces, de las habas, de la granada y de las

---

[62] Evidentemente, los magos, los adeptos de Mitra.

[63] A personas, hay que sobreentender. Sobre la identificación de determinados dioses con ciertos animales en la teología neoplatónica, cf. Buffière, en su ya citada obra *Les mythes d'Homère...*, págs. 434-435.

[64] Variante de Perséfone, de *férbein* y *fátta*. En Roma se la conoce comúnmente por Prosérpina. Se la identifica con la Perséfone griega, aunque parece que en su origen tuvo un carácter agrario y no infernal. Otras variantes de esta diosa son Ferséfata, Ferséfone, formas alternantes de las otras mencionadas, debidas a tratamientos fonéticos locales o dialectales, y la forma épica Perséfonia.

[65] Hay una Maya autóctona romana que no se identifica, en un principio, con la pléyade griega, madre de Hermes. Posteriormente, en el helenismo, se confunden realmente ambas, ya que la Maya romana pasa por ser también la madre de Mercurio, el calco romano del Hermes griego. Obsérvese, por lo demás, cómo se juega con el significado de *maîa* «madre».

manzanas, y se considera que quedan igualmente contaminados, tanto si tocan una parturienta como a seres muertos. Todo el que haya analizado la naturaleza de las visiones, sabe por qué razón hay que abstenerse de toda clase de aves, especialmente si se desea salir de la morada terrenal y aposentarse junto a los dioses celestiales. Mas la maldad, como muchas veces hemos dicho, se basta para defenderse a sí misma, sobre todo cuando aduce razones entre ignorantes. Porque, por este motivo, los que son moderadamente perversos estiman como vana palabrería y monserga de viejas tal consejo de renuncia; otros, como superstición. Pero los que han ido a más en su maldad, no sólo están dispuestos a denigrar a los que les aconsejan y presentan estos hechos, sino también a tildar la santidad de impostura y arrogancia. Pagan estos, no obstante, las penas correspondientes a sus delitos ante los dioses y los hombres y reciben el merecido castigo por tal actitud originaria. Por nuestra parte, una vez que ya hemos mencionado a uno de los pueblos de fuera, considerado famoso, justo y piadoso para con sus dioses, pasaremos a hablar de otros pueblos.

17 La estructura social de los indios se compone de varias clases, y hay entre ellos una casta, la de los teósofos a los que los griegos suelen llamar *gymnosofistas*[66]. A su vez, se dividen en dos sectas. Una la constituyen los bramanes y, la otra, las samaneos. Los bramanes

[66] La moderna teosofía, fundada en el pasado siglo en Norteamérica por HELENA PETROVNA BLAVATSKY (1831-1891), tuvo sus raíces en el antiguo hinduismo. ANNIE BESSANT, sucesora de la señora BLAVATSKY, siguió en la India el fomento de la secta teosófica, basándose en las corrientes tradicionales.—En cuanto a los *gymnosofistas*, propiamente son una rama de los bramanes. Eran una especie de ascetas indios, que vivían desnudos en los bosques, alimentándose de frutos. Restringían sus relaciones sexuales o casi las suprimían; pasaban la vida en oración y practicaban la autoincineración. Como documentación sobre el tema en la antigüedad, cf. NEARCO, y ARISTOBULO en JACOBY, *Fr. Hist.*, 133 F 6 y 139 F 41, respectivamente, y ARRIANO, *Anábasis* 7, 1-2.

reciben de generación en generación su específica teosofía, como una especie de sacerdocio; los samaneos son escogidos y el número de ellos que se consagra a la teosofía se selecciona entre voluntarios. De este modo son los hechos que les conciernen, tal como los expuso el babilonio Bardesanes[67], que existió en la época de nuestros padres, y se encontró entre los indios que fueron enviados con Dandamis al emperador[68]. Todos los bramanes pertenecen a una única casta, porque todos provienen de un solo padre y de una sola madre; los samaneos no forman una casta única, sino que se han constituido de todo el pueblo indio, como hemos dicho.

Los bramanes no se someten a un régimen de gobierno, ni pagan tributos a otros, y los que de ellos son filósofos, unos habitan en el monte y otros, en las orillas del Ganges. Los que viven en el monte se alimentan de frutos y de leche de vaca cuajada con hierbas; los del Ganges, de los frutos que crecen en abundancia junto al río. La tierra produce casi siempre frutos nuevos, y también, por si fuera poco, arroz en abundancia y espontáneamente, que utilizan cuando escasean los frutos. Pero gustar alguna otra cosa o tomar sobre todo alimentos de seres animados lo estiman como una impureza extrema y una impiedad. Se observa[69] que esta

---

[67] Mencionado también por San Jerónimo, en *Adversus Iovinianum* II 14. El origen del nombre es sirio y, por ello, se le conoce también por el sirio y el armenio. Nació en Edesa y murió hacia el año 222 de nuestra era. Según Eusebio, *Historia Eclesiástica* IV 30, floreció en la época de Marco Aurelio. cf. Pauly-Wissowa, *RE*, III, 1, 8.

[68] Antonio Heliogábalo, según Bernays. Vid. aparato crítico, al respecto, en la edición de Porfirio de Nauck, col. «Teubner», pág. 256. En cuanto a Dandamis, precisamente se trata de un asceta indio o *gymnosofista*, del que dan noticia diversos autores de la antigüedad, entre ellos, Estrabón (15, 715), llamándole Mandanis.

[69] Acepto la conjetura de Valentino, para poder interpretar este pasaje deteriorado. Resulta difícil la lección original *kathorôntai*, para dar una versión adecuada, la corrección *kathorâtai*, en singular, permite la interpretación que ofrezco.

opinión la sustentan porque cuidan de la divinidad y la respetan, pues dedican la mayor parte del día y de la noche a los himnos a los dioses y a los rezos, disponiendo cada uno de su propia celda y, en la medida en que ello es posible, pasando su vida en soledad. Porque los bramanes no soportan vivir en comunidad ni hablar mucho. Mas, cuando esto sucede, se retiran y pasan muchos días sin hablar, y también ayunan con frecuencia. Los samaneos son elegidos como dijimos. Cuando va a inscribirse uno en la secta, se presenta a los magistrados de la ciudad o de la aldea donde se encuentre; se desprende de sus riquezas y de todos sus bienes y se le rapa todo el vello superfluo del cuerpo y recibe una capa. Marcha entonces a los samaneos, y ya no regresa junto a su mujer e hijos si los tuviera, no haciendo ya cuenta de ellos ni estimándolos en absoluto como cosa suya. El rey cuida de que sus hijos tengan las atenciones necesarias; de la mujer cuidan sus parientes. Tal modo de vida tienen los samaneos. Pasan el tiempo fuera de la ciudad, ocupando todo el día en temas divinos, y allí disponen de casas y santuarios levantados por el rey, en los que hay unos ecónomos que reciben una especie de subvención del rey para el sustento de los que allí se congregan. Su alimentación es un preparado a base de arroz, pan, frutas y verduras. Cuando entran a la casa al son de una campanilla, los que no son samaneos se salen, y ellos se ponen a rezar. Y, una vez que han hecho sus preces, suena de nuevo la campanilla y sus sirvientes dan a cada uno una bandeja (pues no comen dos de un mismo plato) y les ponen de comer arroz. Y si alguno pide un plato distinto, se le sirve verdura o algo de fruta. Su comida dura poco tiempo y vuelven a sus ocupaciones. Todos se mantienen célibes y sin medios de fortuna, y es tan grande la veneración que les profesan, a ellos y a los bramanes, los demás, que incluso el rey acude a su lado a rogarles que hagan votos

y súplicas por la situación del país, o bien a consultarles sobre una decisión a tomar.

Y tenían tal disposición ante la muerte, que el tiempo de su vida lo aceptaban como una especie de servicio, que, de un modo forzado, tenían que tributar a la naturaleza y, en consecuencia, se apresuraban a liberar sus almas de los cuerpos. Y con frecuencia, siempre que simulaban[70] que se encontraban bien, por no apremiarles [ni empujarles][71] ninguna desdicha, dejaban la vida, no sin antes advertírselo a los demás. Y no hay ninguno que se lo impida; al contrario, todos los felicitan y les hacen algunos encargos para sus parientes muertos. Tan convencidos están, en su mayor parte, de que sus almas tienen, en sus relaciones mutuas, una existencia tan sólida y auténtica, y, una vez que han recibido los encargos que les han hecho, entregan su cuerpo al fuego, para separar el alma de aquél en un estado purísimo, y morir recibiendo alabanzas. En efecto, sus seres más queridos los despiden a la muerte con mayor naturalidad que cualquier otra persona despide a un convecino para un larguísimo viaje. Es más, incluso se lamentan por seguir con vida, y tienen por dichosos a los que reciben la suerte de la inmortalidad. Y no se presenta entre éstos, ni entre los que se ha nombrado, un sofista, cual los mortales[72] que se dan ahora entre los griegos, que parezca vacilar, cuando diga: «Si todos os imitamos, ¿qué será de nosotros?» Mas tampoco se han confundido los hechos de los humanos por su causa[73]. Por- 18

---

70 Conservo el *skêpsōntai* original, frente a la corrección, *sképsōntai*, de Valentino.

71 El texto entre corchetes lo suprimió Feliciano.

72 Hay una resonancia homérica en estas palabras, *oîoi brotói.*

73 Debe referirse al tema de la abstinencia, a tenor de lo que más abajo se dice. La expresión «por su causa» (literalmente, «por causa de éstos») parece que está aludiendo a los que se arrojan al fuego. Pero, por otra parte, es más congruente suponer que la imitación tiene

que todo el mundo no los imitó, y quienes los imitan, entre los pueblos, son más bien los responsables del orden establecido, no de la confusión. Y, por supuesto, la ley no obligaba a todos, sino que a los demás les permitió comer carne y a éstos los dejó con entera libertad de decidir, y la norma los respetó, como si de seres superiores se tratase. Evidentemente, no los somete al castigo subsiguiente, como causantes de injusticia [sino a los otros][74]. Empero, a los que plantean esta pregunta, «¿qué pasará, si todo el mundo imita a tales personas.», hay que responderles con aquellas palabras de Pitágoras: «Si todo el mundo fuera rey, la vida6 dice, tendría dificultades de cumplir su cometido, mas, por supuesto, no hay que eludir la realeza.» Y si todos fueran honrados, no habría que encontrar sistemas de convivencia que guardaran una trayectoria en consonancia con la honradez. Pero, sin duda, nadie puede ser tan loco, que crea que no atañe a todos el preocuparse por ser virtuosos. Muchas cosas, sin embargo, concede la ley a la gente corriente, que no le permite, no ya al filósofo, sino ni siquiera al ciudadano que lleva una vida honesta. Tampoco puede admitir la ley que de cualquier actividad se acceda a un puesto de gobierno, aunque realmente no impide que todas ellas se ejerzan sin que sea óbice para ello el desempeño de cualquier cargo público. Sin embargo, prohibe el acceso a las magistraturas a los que se dedican a actividades serviles, y en general les veta la presidencia de aquellos puestos en los que se requiere la justicia y otras virtudes. Al común de las gentes no les prohibe el trato con cortesanas, si bien

---

que ver más con los que practican la abstinencia que con la incineración o, mejor dicho, la autoincineración. En todo caso, la ambigüedad debe superarse, entendiendo que se refiere al hecho de la abstinencia, como puede deducirse de lo que a continuación se expresa.

[74] Estas palabras las eliminó Nauck por la incongruencia que suponen.

a éstas les cobra un impuesto; en cambio, para los hombres sensatos, las relaciones con aquéllas las considera infamantes y vergonzosas. No prohibe la ley pasar el tiempo en las tabernas, sin embargo ello se tiene por injurioso para la persona honrada. Algo semejante también parece que puede ocurrir a propósito de un régimen alimenticio. El que se consiente a la mayoría, no se le puede consentir a las personas selectas. Y un filósofo, especialmente, suscribiría para sí unas leyes sagradas, que dioses y hombres, obedientes a las divinidades, fijaron. Surgen leyes sagradas en pueblos y estados que ordenan la santidad, prohiben el alimento de seres animados a los sacerdotes, e impiden beber en cantidad, ya por piedad ya por algunos perjuicios que se originan de esa alimentación. Por consiguiente, o hay que imitar a los sacerdotes, o hay que obedecer a todos los legisladores. En cualquiera de ambos casos, la persona justa y piadosa en un sentido perfecto debe abstenerse de todos los animales. Porque, si algunos se abstienen parcialmente de ciertos animales por piedad, el piadoso se abstendrá por completo de todos los animales.

Por poco se me pasa el presentar el pasaje de Eurí- 19
pides que asegura que los intérpretes de Zeus, en Creta, se abstienen de la carne por medio de estos versos[75]. He aquí las palabras que el coro dirige a Minos:

---

[75] Fr. 472 Nauck (A. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, ed. con nuevos fragmentos a cargo de B. Snell, Hildesheim, 1964). Corresponde este fragmento a la tragedia de Eurípides *Las cretenses*, que formaba tetralogía con *Alcmeón en Psófide, Télefo y Alcestis* (que sustituía al drama satírico), compuesta en el año 438 a.C. Sólo la última se ha conservado. En cuanto a la obra *Las cretenses*, a la que pertenece el presente fragmento, es una especie de cuento popular, que narra la historia de la princesa Aeropé de Creta, que mantiene amores secretos con un joven guerrero y es entregada, por ello, por su padre a un marinero griego, para que la arroje al mar, más éste se compadece y la traslada a Grecia.

Hijo de una fenicia, retoño de la tiria Europa
y del gran Zeus, que reinas en Creta, la de las
cien ciudades. He venido de los sagrados templos
que nos proporciona, cubiertos de vigas, la indígena
madera, seccionada por el hacha cálibe[76] *y*
ensamblada con cola de toro[77] *en sus sólidas*
vigas de ciprés. Mas llevo una vida de pureza
desde que me convertí en sacerdote de Zeus Ideo
y he puesto fin a los truenos[78] *de Zagreo que*
se mueve en la noche, y a los festines en que se
come carne cruda. Ofrezco antorchas a la madre
montaña y, una vez consagrado, recibo el nombre
de sacerdote de los curetes[79]. *Vestido totalmente*
de blanco, rehuyo el nacimiento de los mortales
y el contacto con los ataúdes, y me guardo de comidas
que se hagan a base de seres animados[80].

---

[76] En la antigüedad, los cálibes, pueblo del Ponto, eran famosos por su maestría en trabajar el hierro.

[77] Pasta para encolar, blanca y traslúcida, hecha de piel de toro, que se elaboraba en Rodas.

[78] No viéndole mucho sentido al *brontás* original, se han intentado varias correcciones, que tampoco me satisfacen. Por lo que lo he conservado.

[79] Sacerdotes de Zeus en Creta.

[80] Este fragmento de Eurípides ha sido estudiado y traducido por W. K. C. GUTHRIE en su obra *The Greeks and their Gods*, University Paperback, Londres, 1968 (1.ª ed. 1950), pág. 45. Piensa este autor *(ibidem)* que se describe aquí un culto muy antiguo, que subsiste todavía en el siglo V a.C. Supone, por otra parte, que el nombre de Zagreo tiene que ver con una divinidad cretense autóctona, que posteriormente se identificó con el Zeus griego. Esta idea la ha desarrollado, con mayor extensión, en otra obra anterior, que lleva por título *Orpheus and Greek Religion*, Methuen, 1935, pág. 113 (reed. Londres, 1952). Hace GUTHRIE, por último en el mismo lugar de *The Gr. and their Gods*, una sugerencia en base a una corrección, cuyo autor no cita, del *brontás* (vid. *supra*, n. 78) del texto por un término (supongo que *nomeús)*, que significa «pastor», con lo que el sentido se aclara del todo, porque

Las personas consagradas a la divinidad estimaban 20
la pureza como una ausencia de mezcla con su contrario y, si se producía ésta, se daba la contaminación. Por lo que creían que, tomando un alimento a base de frutos, no derivado de seres muertos ni animados, las disposiciones establecidas por la naturaleza no se mancillaban y, por ser los animales seres sensibles, consideraban el sacrificio y supresión de sus vidas como un delito de sangre perpetrado contra unos seres vivos y todavía mucho más, que un cuerpo que había sido sensible, privado de la sensación y cadáver, se mezclara con uno vivo dotado de ella. Por ello, la pureza en todos se estima que consiste en el abandono y abstinencia de muchas cosas y de sus contrarios, y en el aislamiento y asunción de las cosas propias y adecuadas. Por tanto, los placeres eróticos también contaminan, puesto que se producen por el concurso de una hembra y de un macho. Porque, si el esperma es retenido, en su contacto con el cuerpo, produce la contaminación del alma, y, si no lo es, igualmente se produce por la destrucción de lo que se encuentre a su lado. Pero también contaminan las relaciones de varones con varones, porque, por un lado, tienen lugar hasta con muertos y porque, además, son antinaturales. Igualmente, los sueños eróticos también contaminan, porque el alma se mezcla al cuerpo y se ve arrastrada al placer. Otra contaminación la producen las pasiones del alma por su conexión con lo irracional, y la esencia intrínseca masculina se afemina. Porque quizá también la mancha y la contaminación ponen de manifiesto que se deben a la mezcla de cosas de distinto género y, especialmente, cuando la mancha resulta difícil de lavar. Por ello también en las tintadas

---

ya habría que interpretar: «desde que fui sacerdote... y *pastor* de Zagreo...» Ello, además, da pie a que se piense en un sacerdote-pastor del toro, símbolo de Zeus, estimándose como un ritual muy antiguo.

que se consiguen con mezclas llaman manchar al hecho de que se mezclen una especie con otra.

Como cuando una mujer mancha
el marfil con la púrpura[81]

Por su parte, los pintores llaman corrupciones a las mezclas; y la costumbre corriente llama, a lo que no está mezclado y puro, incorruptible, genuino e incontaminado. Pues también el agua, cuando se mezcla con la tierra, se corrompe y ya no es pura, y, por otra parte, rehúye la tierra, que trata de engullírsela, eludiéndola y escapándose, «cuando mana, como dice Hesíodo[82], de la fuente perenne, constante e incontaminada». En cuyo caso su bebida es sana, porque es clara y sin mezcla. Igualmente, la mujer que no ha recibido la tibieza del esperma se dice que es pura. Por consiguiente, la corrupción y la contaminación se debe a una mezcla de contrarios. Por supuesto, la inserción de cadáveres en vida en otros que están vivos, y la de carnes muertas en otras que tienen vida, produce corrupción y contaminación a nuestra alma, por lo mismo que el alma se corrompe, cuando se mezcla con el cuerpo. [Por lo que resulta también que el que nace se mancha por la mezcla del alma con el cuerpo, y el que muere por el hecho de que deja un cuerpo muerto, extraño y distinto al que tenía vida][83]. Se contamina también el alma por los arrebatos de cólera, por los deseos y por la multitud de pasiones, que provoca quizá el régimen de comidas. Y así como el agua que corre a través de rocas es más pura que la que pasa por terrenos pantanosos, por arrastrar menos barro, asi también el alma que se manifiesta en un cuerpo seco, que no está empapado de humores

[81] *Ilíada* IV 141.
[82] *Trabajos y Días,* 595.
[83] El texto entre corchetes lo suprimió el filólogo NAUCK.

de carnes extrañas, organiza mejor sus funciones, es más pura y se encuentra más dispuesta para la comprensión. Pues también dicen que el tomillo más seco y áspero es el que les proporciona la mejor miel a las abejas. El pensamiento también se contamina o, mejor dicho, el que piensa, cuando aquél se mezcla a la fantasía o la opinión y confunde sus actividades con las de éstas. La purificación es la separación de todas estas cosas y la santidad es el aislamiento y la alimentación que conserva a cada uno en su esencia. Así, pues, se podría decir que el alimento de una piedra consiste en su solidez y en su permanencia estructural, el de la planta en su conservación mientras crece y da frutos y el de un cuerpo inanimado en la conservación de su constitución. Pero una cosa es alimentar, otra engordar, otra dar lo necesario y otra procurar el lujo. Sin duda son diferentes las alimentaciones, a tenor de la diversidad de seres que se nutren. Hay que alimentar a todos los seres, pero hay que procurar engordar solamente lo que es primordial en nosotros. En efecto, la alimentación del alma racional es la que conserva la racionalidad; y el alimento es la mente. Por consiguiente, hay que alimentarla con ésta y hay que procurar engordarla igualmente con ella, en vez de atiborrar con comidas la carne de nuestro cuerpo. Porque la mente nos conserva la vida eterna y un cuerpo gordo hace que el alma sufra por el ansia [de una vida feliz][84] y nos aumenta nuestra condición mortal, causándonos daño y constituyendo un obstáculo para la vida inmortal y, además, contamina al alma, porque la hace corpórea y la arrastra hacia lo extraño. El imán comunica su alma al hierro, si está cerca, y éste, de muy pesado que es, se hace liviano y acude presuroso, atraído por el espíritu del imán. Mas atento a la divinidad incorpórea e intelectual, ¿quién se ocupa-

[84] Eliminado por el filólogo Nauck.

rá de una alimentación que engorda al cuerpo y es un obstáculo para la mente? ¿Es que no se alimentará con lo estrictamente necesario de carne, limitándose a poca cosa, de fácil adquisición, y fijándose estrechamente a la divinidad más que el hierro al imán? Porque, ojalá fuera posible renunciar sin problemas a una alimentación a base de frutos, si ello no supusiera el aniquilamiento de nuestra naturaleza. En efecto, si lo fuera, como dice Homero[85], no necesitamos de la comida ni de la bebida, para ser realmente inmortales. Bien manifestó este hecho el poeta, viniendo a significar con ello que el alimento era un medio, no sólo de vivir, sino también de morir. Por consiguiente, si no tuviéramos necesidad de él tanto más felices seríamos cuanto más inmortales fuéramos. Pero, en realidad, somos mortales y no nos damos cuenta de que nos hacemos todavía más mortales, si se puede decir así, por nuestro apego a lo mortal, porque, como dice en una ocasión Teofrasto, el alma no paga al cuerpo un alquiler elevado por su habitación, sino que se entrega por entero[86]. Ojalá fuera posible conseguir una existencia de fábula, a cubierto del hambre y de la sed, para que, dominando la parte fluida de nuestro cuerpo, en poco tiempo fuera posible encontrarse entre los mejores, junto a los que, por estar también la divinidad, se es divinidad. Mas ¿a qué lamentarse ante unos hombres tan obcecados, que cuidan su propia desgracia y se odian, en principio, a sí mismos y al que realmente les dio la vida y, luego, a los que les advierten y aconsejan salir de la embriaguez? Por ello es necesario que, aun sin abandonar nunca estos temas, pasemos ahora a tratar otros que nos quedan pendientes.

---

[85] Referencia, no cita literal, a *Ilíada* V 341.

[86] Recogido por PLUTARCO, *De tuenda sanitate praecepta* 22, 135E.

Los que a las costumbres tomadas de los pueblos 21
citados, y expuestas por nosotros, contraponen los nómadas, los trogloditas y los ictiófagos, desconocen que, por ser una región esteril hasta el punto de que no crece vegetación alguna, sino dunas de arena, se vieron forzados a este tipo de alimentación[87]. Y la prueba de ello la constituye el que no pueden usar el fuego por la escasez de materia combustible, y ponen a secar los peces sobre las rocas y la arena. Llevan, pues, este régimen de vida por necesidad. Algunos pueblos se han asilvestrado y son feroces por naturaleza, pero no está bien, que en base a ellos, las personas sensatas denigren la naturaleza humana. Porque de este modo quedará en entredicho, no ya el tema de la zoofagia, sino también el de la antropofagia y el consumo del resto de las especies domésticas[88]. Se cuenta que los maságetas y los derviches[89] consideran muy desgraciados a sus parientes que mueren de muerte natural. Y, por ello, a sus seres más queridos que han alcanzado la vejez, se apresuren a darles muerte y se los comen. Los tibarenos, a sus parientes ancianos más próximos, los despeñan vivos. Los hircanos y los caspios los exponen, los primeros, vivos a las aves de rapiña y a los perros, y, los segundos, una vez que ha fallecido. Los escitas los entierran vivos y degüellan sobre la pira a los que los difuntos amaban en especial. Los bactrinos arrojan vivos

---

[87] Esto es, a base de seres animados.

[88] El texto dice *tēs állēs hēmerótētos*. He dado la interpretación de «resto de especies domesticas», por entender que marca con *antropofagia*, una contraposición a *zoofagia*. La dificultad de interpretación mueve a Feliciano a traducir «reliquaque omnis feritas», siguiendo una corrección de Valentino, *anēmerótetos*, lo que justifica el «feritas» de su versión. Curiosamente, la edición de la colección «Didot», que reproduce la versión latina de Feliciano, conserva en el texto griego el original *hēmerótētos*, lo que, obviamente, invalida esa versión.

[89] Pueblos de Escitia y de la India, respectivamente.

a los ancianos a los perros[90] Estasanor[91], gobernador de Alejandro, intentó abolir esta costumbre y por poco pierde el cargo. Pero, del mismo modo que hemos suprimido nuestro carácter apacible para con los hombres por el precedente de éstos, tampoco imitaremos, igualmente, a los pueblos que comen carne por necesidad, sino a los piadosos y a los que se muestran más pendientes de sus dioses. Porque el vivir en la iniquidad, sin sensatez, sin cordura e impíamente, decía Demócrates[92] que no era vivir en la maldad, sino morir durante largo tiempo.

22 Nos queda aún por aportar algunos testimonios individuales de la abstinencia, pues ésta era la única acusación que se nos había planteado. Sabemos que Triptólemo[93] es el más antiguo de los legisladores atenien-

[90] Este pasaje, desde «se cuenta» hasta este punto, está tomado de EUSEBIO, *Praeparatio evangelica* I 11D. La localización geográfica de estos pueblos es la siguiente: los tibarenos habitan las costas del Mar Negro; los hircanios se sitúan entre los medos, los partos y el Mar Caspio; los caspios se encuentran próximos a este mar; con el nombre de escitas se designa a diversos pueblos del NE. de Europa; los bactrianos es un pueblo de una satrapía del Imperio Persa, actualmente comprende parte de Persia y del Turquestán.

[91] De origen noble, compañero de Alejandro (cf. ARRIANO, *Anábasis* III 29, 3). Desempeñó el gobierno de dos satrapías, desde el año 329 hasta el 321 (cf. ARRIANO, *ibid*, VI 27, 3; DIODORO, XVIII 3, 3, y PSEUDO CALÍSTENES, III 31) Aquí aparece desempeñando el gobierno de la satrapía de Bactria (igualmente, en DIODORO, XVIII 39, 6).

[92] Orador ático difícil de identificar. Entre los ejemplos que aduce ARISTÓTELES de metáfora (*Retórica* III 4) cita uno de Demócrates, cuando compara «los oradores con las nodrizas, las cuales habiéndose comido ellas las papillas, untan a los niños los labios con papilla». En ARISTÓFANES, *Caballeros* 716-718, aparece esta idea, pero referida al pueblo, a quien el demagogo Cleón, cual una mala nodriza, le hurta la comida.

[93] Héroe legendario que enseñó a los atenienses el cultivo del campo, y que, en PLATÓN *(Apología* 41a), aparece como juez de los infiernos, junto a Minos, Radamantis y Éaco. En JENOFONTE *(Helénicas* VI 3,6), el arconte ateniense Calias menciona a Triptólemo como antepasado *(prógonos)*.

ses. Hermipo[94], en el segundo libro sobre los legisladores, escribe lo siguiente: dicen que Triptólemo promulgó leyes para los atenienses, y el filósofo Jenócrates[95] asegura que de sus leyes todavía subsisten estas tres en Eleusis: respetar a los padres: honrar a los dioses con frutos y no dañar a los animales. En efecto, las dos primeras fueron acertadamente promulgadas, porque es necesario corresponder con el bien a los progenitores, que han sido nuestros bienechores, en la medida de nuestras posibilidades, y ofrendar a los dioses las primicias por los bienes útiles que hemos recibido de ellos para nuestra vida. Mas respecto a la tercera, se plantea la duda de qué pensaba Triptólemo, cuando ordenó abstenerse de los animales. ¿Es que fue, dice Jenócrates, porque creía que matar a un semejante era una cosa terrible, o bien porque comprendió que eran eliminados por los hombres, para su alimento, los animales más útiles? Quería, por supuesto, hacer la vida apacible e intentó conservar los animales que convivían con el hombre y, en especial, los dóciles. Salvo que, quizás, por el hecho de haber ordenado honrar a los dioses con frutos comprendió que mejor subsistiría esta práctica, si no se ofrendaban sacrificios de animales a los dioses. Muchas razones de este hecho aduce Jenócrates, que no son muy convincentes; a nosotros nos basta solamente con lo que se ha dicho, que esta norma fue instituida por Triptólemo. Por tanto, después, al delinquir, cuando pusieron sus manos sobre los animales, a impulsos de una gran necesidad y como resultado de faltas involuntarias, como

---

[94] Biógrafo peripatético de Esmirna, de comienzos del siglo II a.C., citado por PLUTARCO, en *Licurgo* 5 y 23, *Solón* 2, etc.

[95] Sucesor de Platón en la Academia. Recopiló sus teorías de tal modo que, aunque se pueda suponer que las hubiera asumido, «jamás pudo haber pretendido que se presentara como un sólido cuerpo de doctrina» (ANTHONY A. LONG, *La filosofía helenística*, trad. española, Revista de Occidente, Madrid, 1977, pág. 17).

hemos demostrado, cayeron en esta práctica. Pues también se recuerda una ley de Dracón en estos términos: precepto eterno para los habitantes del Ática, con vigencia en toda época: honrar, en público, a los dioses y héroes locales con las subsiguientes leyes patrias y, en privado, en la medida de nuestras fuerzas, con alabanzas y primicias de frutos, durante las ofrendas anuales del pastel ritual[96]. Al ordenar la ley honrar a la divinidad con las primicias de los frutos que emplea el hombre y con los pasteles rituales***.

---

[96] Interpreto *pelánous epetéious* como acusativo de extensión en el tiempo. De ahí la traducción que se propone. Para facilitar la comprensión del texto, se ha intentado corregir por un dativo con valor instrumental, precedido de la conjunción copulativa *kaí*, con lo que la *interpretación resulta más cómoda* (vid., *ad locum*, el aparato crítico de la edición de la obra de Porfirio en la colección «Teubner», pág. 269), que es, por ejemplo, la lección que adopta la colección «Didot».

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES *

* Los números romanos remiten al libro correspondiente; los arábigos, al capítulo, y los que figuran entre paréntesis, a la página.

ÍNDICE GENERAL